

مجلة
كلية الآداب
بالجامعة المصرية



المجلد الرابع

الجزء الأول

مايو ١٩٣٦

تصدر هذه المجلة مرتين فى السنة : فى مايو وفى ديسمبر ،
وثمن النسخة الواحدة منها مع أجرة البريد عشرة قروش ،
وتوجّه المكاتبات الخاصة بها إلى سكرتير كلية الآداب بالجيزة .

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

الجامعة المصرية

مجلة

كلية الآداب

المجلد الرابع — الجزء الأول مايو ١٩٣٦

موضوعات القسم العربى

صحيفة

موضوعات القسم الأوربى

مصر عند مفرق الطرق

١٧٩٨ — ١٨٠١

(المقالة الأولى)

ترتيب الديار المصرية فى عهد الدولة العثمانية

كما شرحه حسين أفندى أحد أفندية الروزنامة فى عهد الحملة الفرنسية

تمهيد :

بلغت مصر فى السنوات من ١٧٩٨ إلى ١٨٠١ مفرق الطرق ، فقد ختم الاحتلال الفرنسى فى تلك السنين عهداً من تاريخها ومهّد لعهد آخر : لعهد محمد على وخلفائه .

وقد خَلَّف فرنسيو حملة بونابرت — من علماء ورجال حرب وسياسة و إدارة — الشيء الكثير عن مصر كما وجدوها ، و يستطيع الباحث فى تاريخ مصر العثمانية أن يصور لنفسه — بواسطة ماخلفه الفرنسيون — مصر فى ختام العهد المملوكى العثمانى وأن يتدرج بأبحاثه من ذلك الموضع إلى موضع سابق له حتى يصل للفتح العثمانى نفسه . كما أن الباحث فى تاريخ مصر الحديثة لايجد موضعاً يبدأ منه عمله خيراً من ذلك الموضع ، وهو لا يستطيع بغير ذلك أن يدرك مدى التطور الذى حدث فى القرن التاسع عشر .

وسنحاول فى هذه المقالة وأخواتها تصوير مصر عند مفرق الطرق ، وأن يكون هذا التصوير عن طريق عرض طائفة من الوثائق الأصلية عرضاً مصحوبا بالشرح الوافى ، والتحليل الدقيق .

التعريف بحسين أفندى وأجوبته :

لما تَوَلّى الفرنسيون حكم مصر كان مما اهتموا به أكبر اهتمام أن يعرفوا طرق حكمها، ونظم أرضها وجباية أموالها. حرص على هذا رجال الإدارة منهم كما حرص عليه العلماء، فمن الأولين بوسيلج (Poussielgue) مدير المالية، أو كما عرفه المصريون إذ ذاك « بوسليك » مدير الحدود، ثم خليفته فى الإدارة المالية استيف (Estève)، ومن الآخرين لانكريه (Lancret) وجيرار (Girard) المهندسان وعضوا المجمع المصرى.

وقد عانوا فى هذا السبيل أشد العناء. وذلك أنه عند قدوم بونابرت غادر البلاد الباشا العثمانى، وصحبه فى فراره الروزنامى، كبير الإدارة المالية، وقد أدى هذا الفرار وسقوط الحكومة القائمة، وهزيمة المماليك إلى شىء كثير من اختلال الأحوال واضطراب الأمور. هذا إلى أن جل المباشرين للشؤون المالية، وبخاصة الأقباط منهم، كانوا حريصين على أن لا يفضوا بما عندهم من أسرار مهنتهم، فهم — من جهة — لم يطمئنوا بعد إلى استقرار الأمر للفرنسيين، وهم — من جهة أخرى — يريدون بقاء تصريف هذه الشؤون فى أيديهم. وقد روى استيف نفسه أنه لما تملكه اليأس من فرط مراوغتهم تحايل حتى جمع عدداً منهم فى منزله، وأغلق الأبواب وأبقاهم فى منزله فى الأسر ثلاثة شهور اضطروا فى خلالها إلى أن يقدموا له بيانا دقيقا بما هو مربوط على البلاد من أنواع الأموال بلداً بلداً (١).

ولكن استيف وأقرانه لم يلقوا من بعض شيوخ القاهرة، وكبار أهل الديوان كل هذا الاعنات، واستطاع لانكريه بفضلهم أن يضع مقالته فى نظام ضرائب

---

(١) (1) Estève : Compte rendu de l'administration des finances pendant l'etablissement des Français en Egypte. pp. 350—351.
مطبوع بلا تاريخ — (فى محفوظات كلية الآداب).

الأرض الزراعية وحكومة بلاد الأرياف المنشورة فى كتاب وصف مصر[1] ، كما استفاد منهم استيف فى تحرير مقالته المستفيضة فى ماليــة مصر من الفتح العثمانى إلى الفتح الفرنسى المنشورة فى نفس الـكتاب[2] .

وكان ممن أعان استيف بكل مايعلم حسين أفندى من رجال الروزنامة — فأجاب على الأسئلة التى وجهها إليه ، ونظم إجاباته فى ستة عشر بابا ، وكان هذا فى ١٣ محرم سنة ١٢١٦ أو أواخر مايو سنة ١٨٠١ أى قرب انتهاء العهد الفرنسى .

وهاك بيان هذه الأبواب كما وردت فى الأصل .

الباب الأول : فى تعريف القاهرة [و بعبارة أصح باشوية مصر] ونظامها وأمرائها ، الباب الثانى فى تعريف صناجق مصر وعدتهم وخـدمتهم ، الباب الثالث فى تعريف الأوجاقات السـبعة وأسمائها ، الباب الرابع فى تعريف الحكام القاطعين بالأحكام الشرعية مثل القاضى وغيره ، الباب الخامس فى تعريف الأفندية وخدمتهم الباب السادس فى تعريف الولايات و بلاد الأقاليم المصرية ، الباب السابع فى تعريف التزام الملتزمين ، الباب الثامن فى تعريف الأراضى ووضع يد الملوك عليها ، الباب التاسع فى تعريف البلاد وضبط أطيانها حين تداولت هـذه المملـكة إلى السلطان سليم ، الباب العاشر فى تعريف الميرى وتمـكين الملتزم من الالتزام ، الباب الحادى عشر فى تعريف تمـكين الملتزمين فى الالتزام والفلاحين من الأراضى ، الباب

---

(١) فى المجلد الحادى عشر ص ٤٦١ إلى ٥١٧ من القسم الخاص بالحالة الحاضرة من كتاب وصف مصر ، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٨٢٢ — وفى هذه المقالة سنحيل القارىء على تلك الطبعة وحدها .

(٢) فى المجلد الثانى عشر ص ٤١ إلى ٢٤٨ من نفس القسم من نفس الـكتاب .

وقد لخص المقالتين إبراهيم بك زكى فى كتابه « الحالة المـالية والتطور الحـكومى فى عهدى الحملة الفرنساوية ومحمد على » المنشور فى القاهرة (بلا تاريخ) . وقد رأى زكى بك استبعاد الجداول المطولة جدا التى وردت فى مقالة إستيف ، وهـذا مما يؤسف له لأن تلك الجداول تصور الحالة المـالية تصويرا تاما . هذا وقد استخدم المقالتين سمو الأمير عمر طوسون فى كتابه « مالية مصر من عهد الفراعنة إلى الآن » — الاسكندريه ١٣٥٠ / ١٩٣١ .

الثانى عشر فى تعريف مقدار الميرى إلى غاية تحرير حسن باشا كان قدره أى شىء ، والآن قدره أى شىء ، الباب الثالث عشر فى تعريف سبب ترتيب الميرى على البلاد وقدره ، الباب الرابع عشر فى تعريف سبب ترتيب مصاريف الميرى ، الباب الخامس عشر فى تعريف المواريث وما يخص بيت المال ، الباب السادس عشر فى تعريف الأسئلة الآتى ذكرها فيه [وهى متنوعات أغلبها تاريخى] .

وتقع هذه الأبواب فى ٧٥ صفحة فى مجلد مخطوط بقلم معتاد محفوظ بدار الكتب المصرية تحت رقم ١١٥٢ فى فهرس التاريخ . وقد أخطأ محرر الفهرس فبدلا من أن يقول أنها الأجوبة التى أجاب بها حسين أفندى استيف خزينة دار الجمهورية وضع لفظة « أساقفة » بدلا من استيفو الموجود بالأصل . وقد بينا أرقام الصفحات الأصلية داخل أقواس . هذا وقد كتب على المجلد مايفيد أنه اشترى من تركة المرحوم قدرى باشا وأضيف فى ١٠ نوفمبر ١٨٨٩ .

وينتسب حسين أفندى صاحب هذه الأجوبة إلى الروزنامة — وقد تولاها فعلاً فى أيام الاحتلال الفرنسى دون أن يتلقب بلقب روزنامى مصر[١] . والروزنامى — كما قال حسين أفندى — يجب أن « يكون عاقلاً مسلماً وهو وكيل عن السلطان فى الأموال الميرية . . . . وهو الذى يرد المشورة على الباشاوات فى كامل الأمور الصالحة »[٢] — وهو رئيس أفندية الروزنامة التى « رتبها السلطان سليم ترتيباً عظيما وجعلها من أسرار الملوك على سائر تعلقات الناس » ، وقد مكن السلطان الأفندية فى وظائفهم « ومن بعدهم فى ذرياتهم ومماليكهم إن كانوا يكونوا أهلاً إلى صنعة الكتابة ، ولا يقع فيهم تغيير ولا تبديل إلا بالموت أو بخيانة ظاهرة ، وكل من مات منهم يدفع أتباعه الحلوان إلى نائب السلطان ويُمَكَّنون فى ذلك بالحلوان الذى

---

(١) (1) Estève : " Compte rendu " cité, p. 354.

(٢) السؤال السادس من الباب السادس عشر .

يدفعونه »[١] . ووصفهم استيف فى مقالته فى مالية مصر بأنهم كانت لهم مكانة بين قومهم ، وأنهم بلغ بهم الحرص على سرية أعمالهم أن ابتدعوا خطاً لكتابة حسابهم لا يمكن لغيرهم قراءته[٢] . ثم أضاف إلى ذلك أن الشرقيين كانوا يباهون بما أوتى أفندية الروزنامة من الاطلاع ولين الجانب . أما عن أصلهم فقد لاحظ استيف أن أكثرهم كان من المماليك ، وأنهم كانوا عادة يُعِدّون مماليكهم لتولى وظائفهم[٣] . هذا وفى أكثر من موضع فى الجبرتى نجد ما يؤيد قول استيف عن اشتغال الأفندية بالعلم من معقول ومنقول .

يخطىء إذن من يتوهم أن الإدارة العليا لمالية مصر كانت فى يد الأقباط ، والواقع — كما سنرى — أنه لم يكن بالروزنامة من غير المسلمين إلا ثلاثة صيارف من اليهود . ولم يأت اتصال الأقباط بالمالية إلاّ عن طريق اشتغالهم بالجباية فى بلاد الأرياف ، وبمباشرتهم لحصص الأمراء من المماليك ، وبالتزام موسريهم ببعض الاحتكارات الحكومية .

قلنا إن حسين أفندى تولى عمل روزنامى مصر أثناء الاحتلال الفرنسى ، ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك أن الروزنامة — كما وصفها هو فى أجوبته — بطل عملها أثناء ذلك الاحتلال ، وقد عهد الفرنسيون ببعض اختصاصها إلى لجنة من خمسة كان أعضاؤها المصريون الشيخ المهدى وحسين أفندى والمعلم فلتاؤوس[٤] .

ولا نستطيع الآن التحقق من تاريخ حسين أفندى بعد جلاء الفرنسيين عن

---

(١) السؤال التاسع عشر من الباب الخامس .

(٢) هو خط القرمة المشهور ، وصفه Deny بأنه :

« Sorte d'ecriture destinée aux mandarains de l'ancienne administration et dont le déchiffrement présente les difficultés, que l'on sait, pour ceux qui n' en ont pas la routine. » Deny : Sommaire des Archives turques du Caire. p. 33.

(٣) (3) Estève : Memoire Sur les Finances de l'Egypte. p. 242.

وما ذكره عن اتخاذ الأفندية للماليك يرجع إلى ما لوحظ من ضعف تأصل نسل المماليك بمصر ، وهو مبحث من المباحث الهامة فى تاريخهم .

(٤) (4) Estève : Compte rendu cité. p. 354.

مصر ، وليس لدىّ ما يثبت — أو ينفى — أنه هو نفس حسين أفندى الذى تقلد الروزنامة فى عهد محمد على ، ثم بلغ منصب الدفتردارية فى جمادى الثانية من سنة ١٢٢٢ ، ثم نقم عليه الباشا أموراً فأمر بضربه وتجريده من وظيفته وكان ذلك فى عام ١٢٢٨[١] .

تحليل أجوبة حسين أفندى :

من يحقق النظر فى هـذه الأجوبة ثم ينتقل لدرس مقالة استيف فى مالية مصر ولمطالعة الحوادث كما سجلها الجبرتى لا يمكنه إلا أن يلاحظ أن حسين أفندى إما أنه كان شديد الغفلة أو أنه تعمد فى وصفه أن ينحو نحو التقرير النظرى فقط ، وذلك لأنه تجنب تفصيل الواقع تجنبا يكاد يكون تاما — اللهم إلا فى موضع أو موضعين اضطره السائل فيهما إلى أن يتحدث عن بعض ما أحـدثه الأمراء المماليك فى أيامه من الحوادث ، وبذلك لانـكاد نلمس فى أجوبتـه أى أثر لمـا كان سائداً من الاضطراب والعسف ، من غصب الأقوياء وضياع الحقوق واختلال السجلات والمقاييس والسكة مما سنتبينه كله واضحاً عند مانعرض فى مقالتنا الثانية لمقالة استيف فى مالية مصر .

لم يصدر هذا عن غفلة فحسين أفندى كان من رجال الروزنامة ، وكان على رأسها أيام الفرنسيين فهو على تمام الاتصال بما هو واقع . إنما صدر هذا عن رغبته فى الإجابة على الأسئلة التى وُجهت إليـه بوصف ترتيب الديار المصرية كما رسمه السلاطين ، وكما يجب أن يكون لا كما عبثت به حوادث الزمان .

ولهذا النحو من وصف النظم قيمته ، إذ هو يدلنا من جهة على نوع الـكمال الذى كان ينشده الواضعون ، ويبعثنا — من جهة أخرى — على استقصاء أسباب

---

(١) الجبرتى فى حوادث ١٢٢٢ و ١٢٢٨ فى المجلد الرابع .

قصور الناس عن بلوغه ، أو بعبارة أخرى أسباب ابتعاد الواقعى عن القانونى . هذا إلى أن أجوبة حسين أفندى تصور لنا ما كان يعرفه أهـل العلم عند نهاية العصر المملوكى العثمانى عن الأصول التاريخية لنظم ذلك العهد .

يعتقد حسين أفندى أن النظم التى وصفها كانت كلها مما رسم به السلطان سليم عند فتحه لمصر ، ثم يقرر أن السلطان سليم فيما رسم من النظم الخاصة بحيازة الأرض الزراعية وربط الأموال لم يكن مبتدعا بل كان مقرراً لحقوق وخطط ترجع لعهد قديم جداً ، لعهد استوزار فرعون لسيدنا يوسف عليه السلام .

أما أن ترتيب الديار المصرية كما جاء فى أجوبته كان من رسم سليم أو أى سلطان آخر ، فقد ثبت أن هذا لم يكن كذلك بل ثبت على العكس أن ظروف الأحوال كان لها فى إحداثه تأثيراً أكبر من تأثير التشريع السلطانى . يتضح هـذا أولا فى المجلد الخـامس من تاريخ ابن أياس الذى نشر أخيراً [(١)] والذى يتناول الـكلام على عهد نيابة خاير بك ، وهو أول من تولى النيابة عن السلطان العثمانى فى إدارة شؤون مصر . وتجد فى هذا الـكتاب خاير بك يعالج المسائل بقدر جهده طبقا لقواعد سياسية أساسية لا طبقا لنظام موضوع . ويتضح هذا ثانياً فى بحوث العلامة سلفستر دى ساسى — فى تاريخ تطور حق ملـكية الأرض الزراعية فى مصر — التى أعيد طبعها فى أيامنا فأصبحت بذلك أقرب منالا مما كانت[(٢)] . وقد استطاع سلفستر دى ساسى أن يثبت بواسطة تحليل بعض الوثائق فساد ما زعمه بعض الباحثين من أن رعايا الدول الشرقية الاستبدادية ليست لهم حقوق مدنيه . كما استطاع أن يكشف لنا عن جانب من ذلك التطور فى النظم الذى أشرنا إليه ، وإن كان كشفه هذا

---

(١) الجزء الخامس من كتاب بدائع الزهور فى وقائع الدهور تأليف محمد بن أحمد بن إياس الحنفى ، نشر الجمعية المستشرقين الألمـانية باعتناء كاله ومحمد مصطفى وموريس سوبرنهايم فى استانبول سنة ١٩٣٢ .

(2) Bibliothèque des Arabisants Français : Première Serie : (٢) Silvestre de Sacy. 2 tomes. Publications de l' Institut français d'Archéologie Orientale. Le Caire 1923. tome II pp. 1 — 278.

غير متصل الحلقات . ومهما يكن فقد أرشد الباحثين إلى الطريقة المثلى فى دراسة هذا الموضوع ، وهى الطريقة التى تقوم على قاعدتين : الأولى تحليل وثائق أصليـة من عصور مختلفة (وقد فعل نفسه ذلك) ، الثانية موازنة ماحدث فى مصر بما حدث في ممالك ظروفها مماثلة لظروف مصر كبعض ولايات الأمبراطورية الهندية مثلا (وقد نبّه إلى ما فى هذه الموازنة من نفع) .

وأما ماذهب إليه حسين أفندى عن تأصل القواعد التى قامت عليها السياسة المالية والإدارية فى هـذه البلاد — وقد عَبّر عن هذا التأصل بنسبتها لعهد وزارة سيدنا يوسف — فأمر يقره عليه البحث الصحيح . إذ أن هذه القواعد كانت مما يمليه واقع الحال وظروف الحياة المصرية فى مختلف العصور .

و بعد فآخر ما نختم به هـذا التحليل هو أن نشير إلى أن شقاء المصريين فى العهد المملوكى العثمانى يجعلنا ننسى حقيقة هامة هى أن من السلاطين والعظماء من كان راغبا أصدق رغبة فى إحقاق الحق وفعل الخير وتثبيت العدل . وقد قال حسين أفندى فى آخر كلامه عندما سئل عن انتفاع السلطان بملك مصر أن هذه المملـكة جميعها ملـكه وأنه لا ينظر إلى الانتفاع منها بل رتب مصرفها على قدر جبايتها وقرر أن ما فاض من الجباية يبقى لينفق منه فى عمارتها وما ينعم به على الناس .

مذكرة بالمراجع التى استعين بها فى التعليق على الأجوبة

1 — *Estève* : Mémoire sur les finances de l'Egypte, depuis sa conquête par le Sultan Selym [er] jusqu' à celle du général en chef Bonaparte, par M. le comte Estève, trésorier général de la Couronne, officier de la Légion d'Honneur, ex-directeur général des revenus publics de l'Egypte.

Description de l'Egypte. Etat moderne. 2[e]. edition. Paris 1822. tome. 12. pp. 41 — 248.

2 — *Estève* : Compte rendu de l'Administration des finances pendant l'etablissement des Français en Egypte.

بلا تاريخ (محفوظات كلية الآداب) .

3 — *Lancret* : Mémoire sur le Système d'imposition territoriale et sur l'administration des Provinces de l'Egypte, dans les dernières années du gouvernement des Mamlouks.

Description de l'Egypte. Etat Moderne. 2[e]. éd. tome II. pp. 461 — 571.

توفى لانكريه فى عام ١٨٠٧ قبل نشر مقالته وبهذا لم يتمكن من مراجعتها .

4 — *Deny* : Sommaire des Archives turques du Caire. Le Caire 1930.

هذا وقد استعنا أيضاً ببعض مقالات أخرى فى كتاب وصف مصر وقد بيناها فى مواضعها .

٥ — الجبرتى : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار . الطبعة غير الأميرية . ولكنا نحيل دائماً على السنين ورقم المجلد .

وقد استعنا أيضاً بصبح الأعشى للقلقشندى (طبعة دار الكتب المصرية) والجزء الخامس من تاريخ ابن إياس (طبعة كاله وزميليه) وبحوث سلفستر دى ساسى التى أعاد نشرها المعهد الفرنسى للآثار الشرقية .

[١] هذا بيان الأجوبة عن السؤالات التى سأل عنها حضرة إستيفو — خزينة دار الجمهور الفرنساوى — عن القاهرة وترتيبها ونظامها من حسين أفندى ، فأجابه عنها بما فتح الله سبحانه وتعالى عليه لا بقوة فهمه ، وأجابه بالانكسار ، وهذه السؤالات والأجوبة مرتبة على الأبواب الآتى ذكرها فيه ، وحرر ذلك فى ١٣ محرم افتتاح سنة ١٢١٦ .

الباب الأول

فى تعريف ترتيب القاهرة ونظامها وأمرائها

السؤال الأول

عن نظام مصر حين دخل السلطان سليم : كيف كان نظامها ؟ فأجابه المذكور عن ذلك : حين دخل السلطان سليم وملك مصر ورتبها بترتيب عظيم وأبقى جميع الناس على ما هم عليه ورفع عنهم المظالم والحوادث التى كانت ابتدعتها دولة الجراكسة والتراتيب [٢] التى رتبها ويأتى ذكرهم فيما بعد ، وحين أراد التوجه من مصر أقام وكيلا عنه يحكم فى القاهرة المذكورة .

السؤال الثانى

عن الوكيل الذى أقامه ، فأجابه المذكور : إن الوكيل هو الباشا الذى يحضر إلى مصر فى كل سنة[1] من اسلامبول ، وهو الحاكم فيها بسائر الأحكام ، وأذن له

---

(١) يجب ألا يفهم من قوله هذا أن الباشا الواحد لا يقيم فى ولايته إلا سنة واحدة ، والحقيقة أن الباشا كان يعين لسنة واحدة قابلة للتجديد . ولكن ما جرى على الباشوات من العزل والنقل جعل متوسط مدة إقامة الواحد منهم فى باشوية مصر نحو سنتين . تجد ثبت أسماء الباشوات من الفتح العثمانى فى آخر الجزء الثالث من Précis de l' Histoire d' Egypte الذى ألفته لجنة من المؤرخين والأثريين ونشرته الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة .

هذا وينبغى ألا يخلط بين لقب باشا القاهرة أو مصر ولقب « والى » فإن الوالى فى ذلك العهد كان يطلق عادة على رجل وظيفته صيانة الأمن فى المدينة وما يتعلق بذلك فهو شبيه بحكمدار البوليس فى أيامنا .

بالختم والعلامة على جميع التمكينات التى يقع فيها التغيير بالبيع والشراء[١] ، ورتب له جنوداً وكتخدا ومهرداراً وخزنداراً وترجماناً ذا فهم وفصاحة ورئيس ديوان وأغاوات ، وجعل مسكنه بالسرايا التى هى داخل قلعة مصر [ورتب له أيضاً] ديوان أفندى[٢] .

السؤال الثالث

من أين كان إيراد الباشا وعوائده ، فأجابه المذكور أن حضرة السلطان سليم رتَّب له إيراداً وعوائد معلومة على أصناف البهار فى كل فرق [٣] بُن أربعمائة فضة ، وعوائد على الأمراء والصناجق وقت تلبيسهم ، وعلى كشاف الولايات وقت توليتهم وعلى الجمارك مثل ديوان اسكندرية ورشيد ودمياط وبولاق ومصر القديمة ، وعوائد على أمين البحرين وأمين الخردة وعلى الضربخانة وعلى أرباب المناصب ، وجعل [له] حلوان بلاد الأموات ، وربط عليها أموالا أميرية فى كل سنة تدفع إلى ديوان السلطان ، وقدرها خمسمائة وستة وخمسون كيسا مصريا[٣] .

---

(١) « التمكينات » من أهم اصطلاحات ذلك العصر . فلا بد من « تمكين » قديم أو جديد ، واقعى أو وهمى لاكتساب حق أو الانتفاع بحق . ومن أهم التمكينات إذ ذاك « التقاسيط » التى يصدرها الباشا للملتزمين ويتمكنون بواسطتها من حصص التزامهم .

(٢) الكتخدا هو الوكيل عن الباشا ، والمهردار أمين خاتمه ، والخزينة دار أمين صندوقه والترجمان معناه واضح . أما رئيس الديوان فليس فى المراجع العربية ما يدل على أمره ، وقد بين حسين أفندى فى إجابته على السؤال التاسع من الباب الأول ما يدل على أنه قد يكون من رجال والى القاهرة . والأغاوات هنا الرجال من جند وموسيقيين ورسل فى معية الباشا . وديوان أفندى (وصحتها ديوان أفنديسى) سكرتير الديوان أو رئيس كتابه . وهؤلاء الموظفون يكوّنون شبه مكتب الباشا . وسيأتى ذكر غيرهم من أصحاب الوظائف ممن لم تكن لهم نفس العلاقة بالباشا .

(٣) لفهم الإجابة على هذا السؤال وعلى الأسئلة المماثلة له يجب أن نذكر أن صاحب المنصب فى النظام المملوكى العثمانى يختلف عن موظف الحكومة فى وقتنا الحاضر فيما يأتى :

أولا : تقلد الوظائف عن طريق الوراثة كوظائف الروزنامة مثلا فيتقلد الشخص وظيفة مورثه بدفع الحلوان وهو الرسم الذى تتقاضاه الحكومة لنقل حق أو منفعة من شخص إلى آخر .

ثانيا : تقلد الوظائف عن طريق الشراء كباشوية مصر أو رياسة قضائها .

ثالثا : إن الحكومة إذ ذاك كانت قد لاتدفع للموظف مرتبا ثابتا شاملا كما هو الحال الآن بل ترتب له عوائد على أبواب مختلفة من دخلها أو تعطيه حق فرض رسوم يجبيها لنفسه على أصحاب =

السؤال الرابع

من أين كان إيراد كتخدا المذكور [أى كتخدا الباشا] فأجابه أن عوائده كانت على الجهات المذكورة قبله بحسب مقامه [(١)] .

السؤال الخامس

من أين كانت عوائد المهردار ، فأجابه أن عوائد المهردار مرتبة على أصحاب

= المصالح الذين ينجز لهم عملا وهكذا أو قد تدفع له مرتبا وتبيح له أن يضيف إليه عوائد تقررها له .

رابعا : أن الحكومة إذ ذاك كانت تفرض على بعض أصحاب المناصب أن يؤدوا لها مالا سنويا نظير تمتعهم بعوائد مناصبهم ، وهذا المال هو الذى نسميه « ميرى الوظائف » وقد سماه استيف فى مقالته فى مالية مصر Impôts sur les Charges .

ولنشرح الآن عوائد الباشا الواردة هنا .

فى كل فرق بن أربعمائة فضة : أى على كل فرق بن مستورد والفرق زنبيل يسع نحو ٣½ قنطارا من البن — والفضة كانت مسكوكات دقيقة من الفضة والنحاس يطلق على الواحدة منها اسم « نصف » أو « نصف فضة » وهى المعروفة باسم الميدى . والميدى تحريف « لمؤيدى » . وقد تقرر فى أيام الاحتلال الفرنسى أن تصرف كل ١٠٠٠ نصف فضة ب ٣٥ فرنكا و ٢١ سنتيما — وكانت العملة الذهبية الزر محبوب ، والمحبوب يساوى إذ ذاك ١٨٠ فضة — وكانت المبالغ الكبيرة تقدر إذ ذاك بالأكياس — والكيس المصرى يطلق على مبلغ قدره ٢٥٠٠٠ نصف — راجع مقالة Samuel Bernard عن النقود المصرية فى الجزء السادس عشر من كتاب وصف مصر الصفحات ٢٩٣ و ٣١٣ و ٤٢١ و ٤٢٢ .

وعوائد على الصناجق وقف تلبيسهم . أى عندما يلبسهم فروة أو قفطان المناصب التى يعينون لها يتقاضى منهم عوائد — ديوان الاسكندرية الخ أى جمركها — وسنشرح أمين البحرين وأمين الخردة فى موضعهما .

أما حلوان بلاد الأموات . فمعناه أن حصص الالتزام التى يموت ملتزموها (فتصبح بذلك بلاد أموات) يستطيع ورثة هؤلاء الملتزمين نقلها إلى أنفسهم بشرط تأدية الحلوان — فهو فى هذه الحالة بمثابة رسم تسجيل مقداره ثلاثة أمثال فائض الملتزم . وقد نزل السلطان للباشا عن هذا المورد .

أما الجملة الأخيرة من الإجابة وربط عليها فليست واضحة — وقد ظننت أنه قد يكون وضع عليها بدلا من عليه ، ويقصد من ذلك أن الباشا يؤدى للدولة ميريا عن وظيفته قدره ٥٥٦ كيسا ولكن هذا المبلغ يزيد كثيراً على مبلغ ٠٠٠ و١٦٢٥ نصفا الذى قرر استيف فى مقالته فى ص ١٠٩ أنها كانت الميرى الذى يؤديه الباشا للسلطان عن وظيفته .

هذا وقد أجمل استيف فى مقالته فى ص ١١١ ذكر العوائد المقررة للباشا فى مالا يخرج عن إجابة حسين أفندى .

(١) أى أن عوائد الكتخدا هى على نفس الجهات المقررة عليها عوائد الباشا ، ولكن =

التمكينات مثل التقاسيط والفرامانات والتذاكر الديوانيـة التى تختم بختم وكيل السلطان وهو [٤] الباشا [(١)] .

السؤال السادس

من أين كانت عوائد الخزينة [دار] فأجابه أن عوائدها [عوائده] مرتبة على الأمراء والكشاف حين توليتهم ، وعلى أرباب المناصب التى سبق ذكرها بحسب مقامهم بموجب تعريف الخزينة دار القديم إلى الجديد فى كل سنة [(٢)] .

السؤال السابع

من أين كانت عوائد الترجمان وخدمته ، فأجابه أن الترجمان خدمته الوقوف فى كل ديوان لأجل تعريف الكلام بكل لسان ، وعوائده على جانب كشاف الولايات ، وعلى الباشا له عوائد يقال لها ترقى ، وله خرج فى كل يوم لحم وأرز وغيره .

السؤال الثامن

من أين كانت عوائد ديوان أفندى ، فأجابه أن عوائده مرتبة على أصحاب التمكينات مثل التقاسيط والفرامانات والتذاكر الديوانية التى يقع فيها [٥] التغيير والتبديل بالبيع والشراء والحلوان الذى يُعَلِّم عليه بعلامته ، وله خرج على الباشا فى كل يوم .

= بمقدار أقل ، وليس فى مقالة استيف بيان عن دخل الكتخدا .

(١) أى يتقاضى المهردار عوائد من كل من استصدر من الباشا تمكيناً ما مختوما بخاتم الباشا . كالتقسيط الذى يمكن الملتزم من حصة التزامه ، والفرامانات الجمع العربى لفرمان ، ويجب أن تقصر على ماصدر من السلطان نفسه وإن كان حسين أفندى لم يراع هذا — والتذاكر الديوانية اصطلاح يرجع عهده بنفس الاستعمال لما قبل الفتح العثمانى . وقد عرف القلقشندى (فى صبح الأعشى الجزء ١٣ ص ٧٩) التذكرة بأنها تضمن جمل الأموال التى يسافر بها [أى التذكرة] الرسول ليعود إليها أن أغفل شيئا منها أو نسيه ، أو تكون حجة له فيا يورده ويصدره . وسنرى فيا بعد أن تحصيل الأموال الأميرية كان موكولا إلى أوجاق الجاويشية ، فكانت تعطى لهم التذاكر بجمل الأموال التى يكلفون جمعها .

هذا وليس فى مقالة استيف بيان عوائد المهردار .

(٢) ليس فى الأصل إلا « الخزينة » فقط ، وقد فضلنا إضافة دار كما يتطلب سياق الأسئلة .

السؤال التاسع

مامعنى رئيس الديوان وخدمته وعوائده ، فأجابه أن رئيس الديوان هو مأمور بقتل الذى يستحق القتل ، وعوائده مرتبة على الباشا ، وله ما على المقتول من ملبوس وغيره .

السؤال العاشر

من الأغاوات وخدمتهم ، فأجابه أن الأغاوات منهم الجاويشية والمهاترة الذين يضربون النوبة فى كل وقت ، وباقى الأغوات الذين هم مقيمون بخدمة الباشا ودائما ملازمون له ويركبون معه أينما توجه ، وجمكيتهم على طرف الباشا [1] .

الباب الثانى

فى تعريف صناجق مصر وعدتهم وخدمتهم ، فأجابه [٦] المذكور أن السلطان سليم رتب بالقاهرة أربعة وعشرين صنجقا طبل خانه ، منهم كتخداء الوزير ، وقبودان اسكندرية وقبودان دمياط وقبودان السويس كانوا يحضرون من اسلامبول وباقى العشرين صنجقا من مصر [2] .

---

(١) المهاترة جمع مهتر [تركية] وهو رجل الموسيقى ، ويضربون النوبة ، أى يعزفون على آلاتهم الموسيقية فى أوقات معينة كعند غروب الشمس مثلا — والجامكية أو الجمكية من الفارسية جامكى وأصلها مرتب يصرف لشراء ملبس — وفى الاصطلاح العثمانى المملوكى مرتب جنود .

(٢) صنجق من التركية سنجاق وهى العلم والقسم من ولاية كبيرة ، والحاكم على قسم من ولاية وقد تكون الصنجقية أيضا مجرد رتبة « وصنجق طبل خانة » يجمع بين مصطلحين : مصطلح عثمانى ومصطلح مملوكى . فبعض الأمراء فى دولة المماليك كانوا أمراء طبلخانة أى يكسبهم مقامهم أن تدق لهم الطبول وغيرها من الآلات الموسيقية التى تتكون منها طبلخانة السلطان . راجع Gaudefroy - Demombynes فى ص ٣٨ من مقدمته لكتابه La Syrie à l'Epoque des Mameloukes d'après les Auteurs Arabes. Paris 1923.

عدد الصناجق . لم يكن عددهم فى الواقع دائما أربعة وعشرين . وقد احتفظت حكومة الدولة لنفسها بتعيين صناجق الثغور الثلاثة المهمة الاسكندرية ودمياط والسويس ، وكذلك كتخداء الوزير أو الباشا .

أما التعيين للصنجقيات الباقية فكان يحدث فى مصر نفسها تبعا لقوة المتنافسين عليها . فكان الرجل ذو النفوذ يسعى لأن يجعل الصناجق من تابعيه أو مماليكه وهكذا .

السؤال الأول

عن كتخدا الوزير وخدمته ، فأجابه أنه يكون ملازما لحضرة الباشا ، ومقيما بصحبته بالسرايا ، وهو الوكيل عنه فى كل الأمور ، وعليــه القيام بالحضور فى كل ديوان واستقبال الدعاوى وغيره ، ويجب عليه أن يعرض جميع الأمور على الباشا فجميع ما أمره به يفعله والذى لم يأمره به لم يفعله .

السؤال الثانى

عن القباطين وخدمتهم ، فأجابه إن القباطين أربعة قبودان اسكندرية ودمياط ورشيد والسويس ، وخدمتهم حفظ القلاع وربط البنادر المذكورة ، والحكم بين الرعايا بالعدل والشفقة ، وعوائدهم على طرف الميرى من أصل [٧] السليانات المرتبة ، وعلى جانب التجارات المحضرة بالبنادر (١) .

السؤال الثالث

عن أمير الحاج وخــدمته ، فأجابه أن أمير الحاج من صناجق مصر وخدمته التوجـه بقافلة الحاج وحفظها صرة الحرمين ودفع أذية العرب عن الحجاج إما بمعروف و إما بحرب ، وعليه القيام بدفع عوائد العرب التى رتبها لهم السلطان سليم ، والعوائد التى لها [لهم هى] جانب على طرف الميرى وقدرها [وقدره] أربعمائة كيس مصرى ، وجانب مستجد على طرف الدولة العلية ، يخصم من أصل خزينته [خزينة السلطان] وقدره أربعمائة كيس مصرى ، ورتب له السلطان سليم بلاد وقف لــكل من كان أمير الحاج لأجل إعانته على ذلك (٢) .

---

(١) السليانات جمع عربى للكلمة الفارسية سااليانة وتفيد المرتب السنوى .

(٢) الخزينة أو الخزنة فى الاصطلاح العثمانى المملوكى هى مقدار ما يبقى مما يجبى من مصر بعد انفاق كل ما قرر السلطان انفاقه ويرسل هــذا الباقى لعاصمة الدولة ، ولم يكن مقداره ثابتا ، فإن الحكومة العثمانية كانت تأمر أحيانا بأن تخصم منه نفقة إضافية [كالزيادة التى يذكرها حسين أفندى هنا فى مقررات الحج والحرمين] وأحيانا كان الباشا يخصم من الخزنة لتسـديد عجز فى الأبواب المقررة أو لمواجهة طلب استثنائى وهكذا .

السؤال الرابع

عن الدفتردار وخدمته ، فأجابه أن عليه حضوره فى كل ديوان لتحصيل الأموال الميرية بموجب دفتر الروزنامجى ، وله عوائد على طرف الميرى من أصل السليانات ، وعلى طرف [٨] الباشا ، وعلى حلوان بلاد الأموات عن كل كيس حلوان ألف فضة ، وله فراوى على الباشا فى أربعة أوقات ، حين قدومه وحين عزله ، وفى وقت تحصيل مال الصرة الشريفة ، وفى وقت تشهيل الخزنة ، وفروة على أمير الحاج وقت التسليم (١) .

السؤال الخامس

عن صنجق الخزنة وخدمته ، فأجابه أن عليه التوجه بالقافلة إلى اسلامبول ، وحفظ مال خزينة الملك ، وعوائده حين توجهه من مصر على طرف الباشا ، وحين وصوله إلى اسلامبول له على الملك انعام صرر نقدية وفراوى سمور ، وخلع مفتخرة فى وقت المقابلة (٢) .

السؤال السادس

عن الصناجق حكام الولايات وعن عدتهم وخدمتهم ، فأجابه أنهم خمسة حاكم جرجا والشرقية والغربية والمنوفية والبحيرة ، وأن خدمتهم حفظ الجسور السلطانى [السلطانية] ورى [٩] البلاد ، ودفع الضرر عن الفلاحين من العرب وغيرهم ، والحكم بينهم بالشفقة والرأفة ، وعوائدهم على طرف البلاد حكم مارتبه السلطان فى

---

(١) أى وقت تسليم أمير الحج الصرة .

(٢) شرحنا معنى الخزنة ، وكانت ترسل فى احتفال كبير — وقد بينا أن الباشا كان له أن يخصم منها بشرط اقرار الحكومة العثمانية لما يفعل — وفى الأيام السابقة للفتح الفرنسى أدى غصب المماليك إلى مدهم أيديهم للأموال المقررة للحرمين ، وإلى خزينه السلطان نفسها ، فكانوا يرسلونها أولا يرسلونها على حسب أهوائهم معتذرين بأعذار مختلفة . وقال الجبرتى فى ترجمته للأمير قاسم أبى سيف فى وفيات ١٢١٧ هـ (الجزء الثالث) أنه كان مملوك عثمان بك أبى سيف الذى سافر بالخزينة ، ومات بالروم وذلك سنة ١١٨٠ هـ وأضاف « وهى آخر خزينة رأيناها سافرت إلى اسلامبول على الوضع القديم » .

المخرجات يأخذونه ويدفعون منه الميرى الذى عليهم والباقى يكون لهم ، ولم يقدروا يحضروا بمصر حتى يحضروا معهم حجة أشهاد من قاضى الولاية وأعيانها وحفظ [بحفظ] الجسور ورى البلاد ، والحكم بالعدل بين العباد [1].

السؤال السابع

عن باقى الصناجق ، فأجابه هم الخفر بالقاهرة ، أن فى كل شهر الخفر على اثنين واحد جهة القبة والثانى فى جهة مصر القديمة ، وأن يركبوا فى كل يوم فى فجر النهار ، ويدوروا حول القاهرة ، ويتبصروا على العرب القشاطة ، وأولاد الزنا ، ومأذونون بقتال من يقع فى أيديهم من أولاد الحرام ، وعوائدهم على جانب الميرى من أصل سليانات وموجبات العساكر ، ومن بلادهم التى مكنهم فيها السلطان .

الباب الثالث

[١٠] فى ترتيب الأوجاقات السبعة وأسمائهم ، وهم متفرقة وجاوشا[ن] ، وجمليان وتفكشيان وجراكسة ومستحفظان وعزبان ، وهم أصحاب الكلام وعليهم الاعتماد ، وهم المديرون بالقاهرة [2].

---

(١) يضاف إلى هؤلاء الخمسة حكام بقية الأقاليم الذين لم يبلغوا بعد رتبة الصنجقية ، ويطلق عليهم اسم كشاف — أما الصناجق الخمسة فأهمهم صنجق جرجا ، وقد أفرد له المسيو كمب فصلا خاصا فيما كتب عن مصر العثمانية فى الجزء الثالث من المجمل فى تاريخ مصر قال : —

Eloigné du gouvernement central, à la tète d' une province énorme, qui comprenait la plus grande partie de la haute Egypte et la surveillance des oasis et des nombreuses tribus de Bédouins, ce kâshif avait une clientèle nombreuse. C'est vers lui aussi que se réfugieront souvent les officiers en disgrâce au Caire, ce qui donnera plus de poids encore à son autorité et plus d'envergure à ses prétentions. Precis de l'Histoire d'Egypte. t. III. p. 75.

أما عن عوائد حكام المديريات من صناجق وكشاف — كان أهم مالهم مال الكشوفية المقرر على الأراضى الزراعية . والكشوفية كانت قديمة وجديدة ، ويتكون كل منهما من مفردات مقررة راجع مقادير هذه فى مقالة استيف س ٩٥ . وكان على الصناجق والكشاف مال ميرى يؤدونه للحكومة نظير وظائفهم سنبينه فيما بعد .

(٢) الأوجاقات السبعة وهى العنصر الفعال فى حكومة مصر كما سنرى بعد قليل . والأوجاق [وفى الاستعمال العربى الوجاق] فى الأصل الموقدة ، وأطلق على الطائفة من الجند . والنسبة إليها أوجاقلو [وفى الاستعمال العربى ، وجاقلى وكانوا يجمعونها على وجاقلية] . =

السؤال الأول

عن أوجاق متفرقة وخدمته ، فأجابه أن فى الأوجاق أغا و باش اختيار وكاتب واختيارية ، وهم من أرباب الديوان العمومى وخدمتهم حفظ القلاع الخارجة عن مصر من جهة الشرق مثل العريش وغيره ، ومن جهة البحرى مثل الاسكندرية ودمياط وأبو قير ، ومن جهة الوجه القبلى مثل اسوان وأبريم وغيره ، وللقلاع المذكورة أنفار معلومة ، ولهم جمكيـة مرتبة على طرف الميرى ، وجعل فى الأوجاق المذكور معمار باشا يحكم على المهندسين والبنايين وسائر مايتعلق بالعمارة ، وله عليهم عوائد معلومة

ومنهم قافله باشا وخدمته تشهيل القوافل [١١] و يطلب منه العربان لحمل الأحمال وله عوائد على البن فى كل فرق ربع ريال مصرى ، وله عوائد من أصل محصول الأوجاق ، ومنهم الجبجي وهو الحاكم على البارودية ، وعليه القيام بتحصيل بارود السلطنة المقررة على بلاد معلومة لأجل حفظ القلاع ، وله عوائد على طرف الميرى مرتبة من أصل المصاريف الميرية ، وأما باقى الاختيارية والأغاوات وغيرهم لابد أن يحضروا فى كل ديوان ، وعوائدهم على طرف الميرى من أصل جمكية العساكر ومن مصاريف الميرى ، وعلى طرف الباشا (١) .

= والمتفرقة فى الأصل التركى القديم كانوا أصحاب نوع من الاقطاعات — زعامت متفرقة .
والچاوشان . جمع فارسى للكلمة التركية چاوش ، وهو فى الأصل يطلق على أنواع مختلفة من الجند منهم الرسل .

جمليان . وهو تحريف لجنليان جمع فارسى للتركية جنللو نوع من الفرسان (راجع كتاب Deny فى ص ٢٧ هامش ١) تفكشيان . وهو تحريف لتفنكجيان ومفردة تفنكجى وهو الجندى المسلح بالبندقية ، والجراكسة معروفون ، والمستحفظان يقصد بهم الجنـد اليكيچرى المشهورين أو الانكشارية كما فى العربية ، والعزبان أو بالتركية عزبلر طائفة كانوا فى الأصل من جند البحر ، هذا وسنحتفظ فى هذه المقالة بهذه الجموع الشائعة .

(١) الرياسة فى الأوجاقات : اختيارية الأوجاق هم المسنون من رجاله ، وأقدمهم الباش الاختيار ، وفى كل أوجاق أغاوات وهم ضباطه ، وقد يكون له كتخدا أو وكيل وكاتب وهكذا — ويلاحظ أيضا أن لفظ « باش » ومنه « باشى » التى ترد فى الكثير من الألقاب المركبة لا علاقة لها بلقب باشا المعروف فهى من التركيـة « باش » التى معناها رأس ، وفى الاستعمال العربى قد تكتب باش أو باشه . — =

السؤال الثانى

عن أوجاق چاوشان وخـدمتهم وأنفارهم ، فأجابه أنهم من أرباب الديوان العمومى ، ومنهم كتخدا چاوشان وأمين الشون ومحتسب واختيارية ، وخدمتهم أن يحضروا فى كل ديوان لتحصيل الأموال الميرية ، وكتخدا چاوشان عوائده على طرف حكام الولايات ، وعلى حلوان [١٢] بلاد الأموات على كل كيس مصرى ألف فضة ، وله عوائد على جانب الموجبات ، وعوائد على طرف الباشا ، وعليه ميرى يدفعه إلى ديوان السلطان فى كل سنة ، وأمين الشون عوائده على غلال الميرى وعليه ميرى يدفعه إلى ديوان السلطان ، والمحتسب عوائده على المسببين [المتسببين] الذين لم يضبطوا الميزان وعليه ميرى يدفعه إلى ديوان السلطان ، وباقى الاختيارية والچاوشية وعوائدهم

= أما عن الديوان الذى على أصحاب الرياسة فى الأوجاقات حضوره فله معنيان . يفيد أولا معنى الديوان الثابت ، ويفيد ثانيا مجرد اجتماع هذا الديوان الثابت . والديوان الثابت الذى كان لباشا مصر لم تـكن العضوية فيه مقررة بالتحديد كما هو الحال فى بارلمان حديث مثلا . بل كان المفروض أن يحضره الصناجق وضباط الأوجاقات وكبار أصحـاب الوظائف والعلماء وكبار التجار وهكذا . والمفروض أن يجمعه الباشا لـكل أمر مهم ، ومن العبث أن نوازن بين هذا المجلس وأشباهه فى مصر حيث مرد كل شيء كان للقوة وبين البارلمان الحديث فى أمة حكمها دستورى صحيح . هذا وكانوا يميزون إذ ذاك بين ديوانين : الديوان الخصوصى والديوان العمومى ، والأول تغلب عليه الصفة التنفيذية والآخر صفة تداول الرأى .

وقال استيف فى مقالته فى مالية مصر (س ١١٥) أن أغاوات القلاع لهم مرتبات ثابتة ولهم فى الوقت نفسه أيضا عوائد على مايباع فى منطقة حكمهم من المأكول وغيره .

أما عن المعمارجى باشى فقد قال استيف (س ١١٣) أنه يتقاضى من العمال [أو من مباشرهم] فى كل عمارة من العمارات السلطانية التى يشرف عليها محبوبا واحداً (أو ١٨٠ فضة) يوميا .

وعن القافلة باشى فقد قال استيف (س ١١٣) أنه يتقاضى من كل قافلة يسيرها عوائد [ولم يحدد قدرها] ، وكذلك له ربع ريال [الريال ساوى ٩٠ فضة وقد بلغ مايقرب من ١٦٠ قبيل الاحتلال الفرنسى] عن كل فرق بن يتقل من السويس إلى القاهرة .

الجبه جى باشى ويشرف على صناعة البارود ، وكان يستخرج إذ ذاك من السكيمان المتخلفة عن المدن والقرى المتخربة وبخاصة من بلدى منية كنانة وشلقان بمديرية القليوبية ، وقال استيف (س ١١٣) أن ما يقدمه الجبه جى باشى من البارود يخصم له ثمنه من مصروف الحـكومة إلا مايقدمه للألعاب النارية فى بعض المناسبات كسفر المحمل والخزنة ومقدم الباشا .

على طرف الميرى مثل تذاكر چاوشية ، ومن موجبات العساكر وعوائدهم على طرف الباشا [(١)] .

السؤال الثالث

عن الأوجاقات الأسباهية وخدمتهم ، فأجابه أن الأوجاقات المذكورة ثلاثة ، وهم جمليان وتفكشيان وجراكسة ، وخدمتهم فى الولايات وأن يكونوا مُعينين إلى الحكام وحفظ الجسور السلطانى ، وأما كبراء الأوجاقات المذكورة مثل باش چاويش والأغا والچوربجية والأنفار [١٣] وأصحاب الخدم فيكونوا مقيمين بالقاهرة حفظا لها من الباشا والأمراء ، وعوائدهم على طرف البلاد التى مرتبة بالمخرجات وهى أوراق خدم العسكر ، ولهم عوائد على طرف الميرى من داخل موجبات العساكر ، ولهم عوائد على طرف الباشا ، ولهم بلدان وقف وهما ناحية البدرشين وما معها وناحية الشنباب بولاية الجيزة سوية بينهم ، وأن الأوجاقات المذكورة وهم الضبتجية والنظار

---

(١) عوائد كتخدا چاوشان على حلوان بلاد الأموات تعادل بذلك عوائد الدفتر دار عليها .

أما أمين الشون — وينتسب إلى أوجاق الچاوشان — ويطلق أيضا عليه اسم أمين الأنبار فيشرف على شون الغلال الأميرية ، وتتضح لنا أهميتها إذا ذكرنا أن الجزء الأكبر من أرض الصعيد كان يجبى ماله غلالا — وقد قال استيف فى مقالته فى ص ١١٤ إنه كان له عوائد من نقد وغلال على كل ملتزم يؤدى المال غلالا هذا إلى أنه كان مسموحا له بأن يستعمل عند صرف الغلال من الشون لمستحقيها كيلا أصغر من الكيل الذى يستعمله عند الاستلام من دافعى الضرائب [والفرق بين الكيلين له] .

والمحتسب أيضا من الچاوشية أى لم يكن من المتفقهين فى الدين كما هو الأصل فى الحسبة — ومهمته ضبط الأسواق ، وفى هذا أيضا تضييق لمعنى الحسبة الأصلية .

أما تذاكر چاوشية فقد شرحها استيف فى مقالته فى ص ٥٧ ، ٥٨ فقال بأنها مال فرضه السلطان على البلاد لأجل وجاقلية الچاويشية المكلفين بملاحظة جمع الأموال الأميرية ، وقال إنهم كانوا يجمعون ذلك المال بأنفسهم ، ولكن لما ضعف أمر الوجاقات عجز الچاوشية عن قبض مالهم فأصدر الباشا فرمانا بأن هذا المال يجب أن يجمع مع المال الأميرى فى وقت واحد لحساب الچاوشية وقد بين استيف فى ص ٥٦ مقدار هذا المال .

أما الموجبات فلفظ عام لما أوجب السلطان على نفسه صرفه من جباية مصر ، وموجبات العساكر هى مرتباتهم الثابتة فى ميزانية مصر .

على حكام الولايات ، وأن حكام الولايات لم يقدروا يحكموا بشىء فى الولايات إلا باطلاع الچوربجية والمتولية الذين ينزلون فى الولايات المذكورة[1] .

السؤال الرابع

عن أوجاق الإنكشارية وخدمته ، فأجابه أن الأوجاق المذكور أوجاق السلطان ، منهم الأغا حاكم بمصر وسيفه مطاوق ، ومنهم كتخداء الوقت وهو المتكلم بمصر ، ومنهم سردار الحج والخزنة والكواخى الإختيارية والچوربجية [١٤] واليولداشات ، وهم مقيمون بالقلعة ، وهم تحت طلب السلطان ، وعوائدهم مال الدواوين بعد الميرى ، ومنهم الأوضباشية وعوائدهم على الخاميز . وعوائد الأوجاق المذكور على طرف الميرى من أصل موجبات العساكر و [له أيضا] عوائد على الباشا وعوائد على الملاحة والسلاخانة وذلك ماذكرناه قبله[2] .

---

(١) مهمة هذه الأوجاقات الثلاثة — وقد أطلق عليها جميعا اسم الإسباهية أو الخيالة — إذن مهمة إشراف تام : فى القاهرة على الباشا ورجاله بواسطة كبراء الأوجاقات المقيمين فيها ، وفى الأقاليم بواسطة من يقيم فى الأقاليم من رجال هذه الأوجاقات وبخاصة الچوربجية . والچوربجى اسم مشتق من الچوربة المعروفة ، وكان يطلق فى الاستعمال العثمانى على ضباط الإنكشارية ، وعلى « مختارى » القرى المتقدمين فيها أو بعبارة أخرى على أعيان الجهات .

والمخرجات لفظ عام لما يؤديه الرعية من المال الذى لا يدخل فى حساب أموال السلطان ، وأشهر مثال له الكشوفية ، وقد بينا أن الكشوفية تشتمل على مفردات أحدها كان يعرف باسم أوزاق خدم العسكر ، وقد بين استيف فى مقالته ص ٦٠ أن چوربجية أوجاقات تفكشيان وجمليان وجراكسة المقيمين بأنحاء البلاد كانوا يجمعون ضريبة خدم العسكر رأسا من الملتزمين ، وفى ص ٥٩ بين مقدار هذه الضريبة .

(٢) لأغا الإنكشارية الرياسة العليا على ضبط مدينة القاهرة ، وله كما قال استيف فى مقالته ص ١١٢ عوائد متعددة يفرضها على المأكولات . ثم ينتسب لهذا الأوجاق عدة من أكبر أصحاب المناصب ، منهم الكتخداء وكيل الباشا ، ومنهم السرداران اللذان يليان أمير الحج ، وصنجق الخزنة ، ومنهم من يقيم فى القلعة نفسها .

والكواخى جمع كخيا ، وهى نفس كتخدا ، واليولداش فى الأصل الرفيق والجندى من الإنكشارية ، والأوطه باشى ضابط إنكشارى .

وعوائدهم على الدواوين بعد الميرى — والدواوين هنا الجمارك أى أن السلطان خصص لأوجاق الإنكشارية رسوم بعض الجمارك بعد دفع نصيب الحكومة منها — قال استيف فى مقالته فى ص ١١٧ و١١٨ أن السلطان أعطى أوجاق الإنكشارية التحصل من رسوم جمارك مصر العتيقة =

السؤال الخامس

عن أوجاق العزب وخدمتهم ، فأجابه أن للأوجاق المذكور كتخدا ، وأغا وچور بجية ، منهم أمين البحرين وأمين الخردة ، وجعل لهم ايراد البحرين والخردة بعد الميرى ، والأوضباشية جعل لهم المراكز وهى القلقات بمصر ، وعوائدهم على طرف الباشا[١] .

السؤال السادس

عن زعيم مصر ، فأجابه أنه هو الوالى الذى يتبصر فى القاهرة ، وخدمته إزالة الخواطى وهم النساء الفاحشات ووقوع [١٥] أولاد الزنا ، وعليه جرف الخليج الناصرى فى كل سنة ، وله عوائد نظير ذلك على جانب الميرى فى كل شهر كيسا مصريا ، وعلى الشون مقدار غلال مقيد بدفتر المصرف ، وله على جانب الميرى فى نظير الجرف مائة ألف فضة [٢] .

= وبولاق والاسكندرية ودمياط بشرط تأدية نصيب منه للسلطان — ولكن قبيل الفتح الفرنسى غصب هذه الجمارك الأمراء المماليك . وقد بين استيف فى مقالته ص ١٨٩ و ١٩٠ إن الملح — وكان إحتكاراً حكوميا — كان فى الأصل جزءاً من الخردة (وسيأتى شرحها) ثم غصبه أحد الأمراء المماليك . وعوائد سلخانة القاهرة — حسب ماجاء فى استيف فى ص ١٨٠ — كانت لأوجاق الچاوشان والإنكشارية .

(١) البحرين — كما جاء فى مقالة استيف ص ١٨١ — عبارة عن ساحلى بولاق ومصر العتيقة . ويشرف أمين البحرين على الرسوم المفروضة على الغلال الواردة لهذين الساحلين وعلى السفن التى تسير فى النيل والبحيرات .

والخردة — وقد شرحها استيف فى ص ١٨١ من مقالته — رسوم مفروضة على الملاهى والنساء « العوالم » والحواة ومن عائلهم . قال وقد تعددت هذه الرسوم فى السنين القريبة من الاحتلال الفرنسى بدرجة جعلت من المستحيل على ولاة الأمور الفرنسيين تحديدها .

والقلقات جمع قلق تحريف عربى للتركية قوللق وهو مركز العسكر (أو ما نسميه الآن نقطة البوليس) والضابط الذى يقيم فى هذا المركز أو المخفر هو القوللقجى . هذا وفى الاستعمال العربى يقولون قلق للدلالة على المخفر نفسه أحيانا وعلى الضابط أو أحد رجاله أحيانا .

(٢) زعيم مصر استعمال شائع للوالى ، وقد بينا فى الهامش رقم ١ ص ١٠ أن الوالى إذ ذاك بمثابة حكمدار البوليس الآن . وقد بين استيف فى مقالته فى ص ١١٥ أنه كان هناك إذ ذاك ثلاثة ولاة واحد للقاهرة وآخر لبولاق وثالث لمصر العتيقة ، وأنهم كانوا أجمعين تحت رياسة أغا الإنكشارية — وقال أنه على توالى الزمن أصبحت لوالى القاهرة رياسة على زميليه ، وأنه كان له دونهما مرتب ثابت فى الميزانية ، وأنه كان يقوم أيضا بوظيفة حاجب للديوان .

وفى مقالة استيف ص ٢٠٥ بيان ماعلى والى القاهرة فيما يتعلق بجرف الخليج الناصرى .

الباب الرابع

فى تعريف الحكام القاطعين بالأحكام الشرعية مثل القاضى وغيره

السؤال الأول

عن القاضى وخدمته ، فأجابه أن القاضى هو نائب عن السلطان فى الأحكام الشرعية ، يحضر فى كل سنة من اسلامبول إلى مصر وخدمته أن يحكم بين الناس بالوجه الشرعى ، وله الختم والعلامة على سائر التمكينات مثل الحجج والتقارير وغيره وله عوائد معلومة على سائر أوقاف مصر ، وعلى سائر التمكينات التى يقع فيها البيع والشراء بحسب قدر الأثمان ، وله عوائد على الميرى مثل الأوتلاق ، وجعل من تحت يده محاكم بالقاهرة فى الأخطاط [١٦] وقرر فيهم قضاة ذوو علم وفهم ، ويحكمون ويقطعون بالشريعة ، ويقيدون جميع الدعاوى ، وتقارير البيع والشراء ، وكل محكمة فيها سجل للقيد ، وكامل ما يقيدونه يعرضونه على القاضى شهراً شهراً ، ويعلم عليه بالعلامة والختم ، وكذلك علامة الشهود والمقيمين بالمحكمة الكبيرة ، ولهم عوائد على الناس بحسب الوقائع والبيع والشراء ، وللقاضى [والقاضى] له عوائد على المذكورين فى كل شهر ، وعلى المذكور [أى القاضى] الحضور فى الديوان الخصوصى لا العمومى ويركبون معه المترجمون تعلقه وهم اثنان ، وله رسل وچاويشية يتعاطون خدمته ، وعوائد المذكورين على طرف القاضى [١] .

---

(١) كان من نتائج الفتح العثمانى أن عهد السلطان برياسة القضاء فى مصر لقاض غير مصرى يعينه السلطان ، وبقى الأمر كذلك إلى وقت الاحتلال الفرنسى حين عهد الفرنسيون لعالم مصرى هو الشيخ العريشى برياسة القضاء ، وبعد جلاء الفرنسيين عن مصر عاد الأمر إلى ما كان عليه واستمر كذلك إلى أن قطعت انجلتره علاقة مصر بالدولة العثمانية فى سنه ١٩١٤ .

وكان لهذا القاضى التركى نواب فى القاهرة وفى الأقاليم ، وفى رسالة خطية بدار الكتب المصرية [رقم ٣١٥١ تاريخ] « فى علم وبيان طريق القضاة وأسمائهم بمصر المحروسة وأقاليمها » — وهى تتضمن إجابة الشيخ العريشى الذى أشرنا إليه عن أسئلة وجهها إليه الفرنسيون — تعريف بنظام القضاء إذ ذاك وأسماء بعض القضاة النائبين عن القاضى الأكبر وتعيين محالهم . وقد أشار إلى هذه الرسالة الأستاذ محمود عرنوس فى كتابه فى تاريخ القضاء فى الإسلام المنشور سنة ١٣٥٢ =

السؤال الثانى

عن العلماء وخدمتهم ، فأجابه أن العلماء هم المحققون العارفون بالله منهم أربعة مفتيون يفتون بإقامة الحق وإبطال الباطل ، وكبراء العلماء العارفين هم المدرسون بالمساجد يعلمون الناس العلم بمعرفة الله تعالى [١٧] ومعرفة دينهم ، وباقى الفقهاء هم المقيمون بالأزهر لطلب العلم ، ورتب لهم [السلطان] تراتيب عظيمة وخيرات كثيرة من جانب مال الميرى وغلال الميرى فى كل سنة ، ولهم على الباشا فراوى وأصواف جبب حين حضوره بمصر (١) .

= (ص ٥) ونشرها الأستاذ باشاتلى فى Bulletin de L'. Institut d'Egypte Tome XVIII 1er Fascicule pp. 1 - 18.

ويختلف القضاء فى العهد المملوكى العثمانى عن القضاء فى عهدنا فى أن القاضى لم يكن له ولا لتابعيه من كتاب ورسل مرتب شامل كما هو الحال الآن . بل كانت للقاضى عوائد على جهات مختلفة مبينة فى الإجابة إلا أن أهم موارده كانت الرسوم التى كان يتقاضاها من أصحاب الدعاوى . ومن هذه الموارد كان القاضى ينفق على تابعيه .

وقد أشار de Chabrol فى مقالته Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte.

المنشورة فى الجزء الثامن عشر من كتاب وصف مصر فى ص ٢٣٤ و ٢٣٥ إلى القضاء فيما يأتى . . . .

أ — يشتمل اختصاص القاضى على : ١ — الفصل فى الدعاوى ، ٢ — اختيار الأشخاص للوظائف فى المساجد ، ٣ — إدارة الأوقاف الخيرية ، ٤ — قسمة المواريث ، ٥ — تسجيل حجج البيع والشراء .

ب — عن الرسوم التى يتقاضاها — قال إنه كان لاينبغى للقاضى أو نوابه أن يتقاضوا رسما يزيد على ٢½ ٪ من قيمة ما ينظرون فيه — ولكن كان يحدث كثيراً أن يبلغ الرسم ٨ أو ١٠ ٪ سوى مايفرضه كل من الترجمان والكاتب لنفسه على المتقاضين أو أصحاب الحاجة .

وله عوائد على الميرى مثل الأوتلاق : الأوتلاق بالتركية معناها المرعى ، وقد عرف استيف فى مقالته (ص ٢٠١) الأوتلاقات بأنها أراض معفاة من أى مال ، ومخصصة لكى ترعى نباتها خيل الباشا ، وخيل كل من له حق فى أوتلاق — ثم أضاف إلى هذا أن الباشا سمح للملتزمين الذين كانت تقع أوتلاقاته فى حصص التزامهم بضمها لأرض الأوسية والانتفاع بها نظير مبلغ من المال يؤدونه له .

(١) فى مقالة استيف فى مواضع متفرقة فى الصفحات ٢١١ — ٢٢٢ بيان المال والغلال المقرر لمعاش العلماء وأرباب السجاجيد — وهذا سوى ما أرصده الأفراد فى أوقافهم الخيرية للعلماء المدرسين ومن فى حكمهم .

السؤال الثالث

عن أرباب السجاجيد وخدمتهم ، فأجابه أن أرباب السجاجيد لا خدمة عليهم ولهم مقامهم وإكرامهم لأجدادهم ، وهم الشيخ البكرى وجده أبو بكر الصديق ، والشيخ السادات وجده سيدنا على ، والشيخ العنانى وجده سيدنا عمر بن الخطاب ، والشيخ الخضيرى وجده سيدنا الزبير ، والمذكورون رتب لهم السلطان ترتيبا عظيما ، وأعطى لهم بلاداً ومكنهم فيها ، ويحضرون فى الديوان الخصوصى ، والمشورة لهم فى جميع الأمور ، ولهم على الباشا فراوى سمور فى وقت المقابلة وفى وقت طلوع القلعة [1] .

السؤال الرابع

[١٨] عن نقيب الأشراف وخدمته ، فأجابه أن المذكور لا خدمة عليه ، وهو من كبراء مصر من أصحاب الكلام ، وجميع الأشراف أنفار المذكور ، ولهم عليه جمكية فى كل ثلاثة أشهر يصرفها لهم بقدر معلوم ، وحكمه ماشى عليهم ، وكل من وقع منه ذنب يقاصه بقدر ذنبه ، والمذكور بلاد أعطاها له السلطان ومكنه فيها لأجل معايشة وإعانته على ذلك ، وعليه الحضور فى ديوان الخصوصى ، وعلى الباشا له فراوى مثل المذكورين قبله [2] .

الباب الخامس

فى تعريف الأفندية وخدمتهم

السؤال الأول

عن كبير الأفندية والحاكم عليهم ، فأجابه أن كبير الأفندية هو الروزنامجى

---

(١) كان المشايخ يطلعون القلعة فى أول كل شهر للتهنئة بالشهر — تجد أمثلة من هـذا فى الجبرتى فى المواضع المناسبة .

(٢) قال شابرول فى مقالته فى عادات أهل مصر فى ص ٢٠١ أن نقيب الأشراف ينبغى ألا يحكم على الأشراف المدانين إلا بعقوبة خفيفة . وليس له أن يتصرف فيما يستحق عقوبة =

والحاكم عليهم ، وخدمته تحصيل الأموال الأميرية وصرفها فى مرتباتها المرتبة بموجب دفتر السلطان سليم ، وله عوائد على جانب الميرى وعلى البهار وغلال على جانب الباشا ، وله على المذكور [١٩] فراوى فى حين مقابلته فى شلقان وحين قدومه فى العادلية ، وحين طلوعه بالقلعة ، وحين تشهيله مال الخزنة ، وحين عزله ، ومن تحته [أى الروزنامى] شاجرتيه ثلاثة وكيسدار [كيسه دار] واحد ، ومن تحت يده قلفاوات أربعة أصحاب كدوكات [كديك] يأتى ذكرهم فيه ، وعليه مال كشوفية كبير يدفعه فى كل سنة فى نظير منصبه (١) .

السؤال الثانى

عن القلفاوات الأربعة وخدمتهم ، فأجابه أن منهم باش قلفه الروزنامة وخدمته أنه زبطيجى [ضابط] على سائر الأفندية ، ويقيد جميع إيراد مصر ومصرفه ، وعنده سجل بلاد الجيزة وقيد أسماء ملتزميها بقدر أموال الميرية التى على الولاية المذكورة وعنده دفتر ميرى مال الكشوفية الذى هو مطلوب من أرباب المناصب والبلاد وقيد أسمائهم ، وهو الذى يعطى سند إلى الملتزمين الذين يدفعون المال الميرى [٢٠]

= الإعدام — وقد بلغ من احترام الأشراف فى ذلك العهد أن الشريف المحكوم عليه بالإعدام كان يوكل تنفيذ الحكم فيه إلى تابع من تابعى النقيب ثم تدفن جثته بعد تنفيذ الحكم فيه توا ، ولا تعلق كما كانت العادة فى تلك الأيام فى حالة غير الأشراف .

(١) شاجرتيه جمع شاكرد الفارسية الأصل وتفيد المتعلم أو التلميذ .
كيسه دار ، حافظ أكياس الورق .

قلفاوات جمع قلفه ، وهى تحريف العربيـة « خليفة » وفى أجوبة حسين أفندى كما فى الجبرتى استعمال لقلفة أحيانا ولخليفة أحيانا أخرى ، والقلفة أو القالفة الوكيل أو معلم الصنعة أو الكاتب ذو مرتبة رئيسية .

كدوكات جمع عربى للتركية كدك ومعناها التمكين من مزاولة صناعة ما .

مقابلة الباشا فى شلقان وفى العادلية : أى استقبال الباشا الجديد فى شلقان إذا كان قد قدم مصر عن طريق النيل ، وفى العادلية (وهى خارج باب النصر عند قبر الملك العادل طومان باى) إذا كان قد قدم عن طريق البر .

مرتبات الروزنامى وعوائده : للروزنامى مرتب ثابت قدره ٢٧٦٥٠ فضة (مقالة استيف ص ٢٠٠) ، وله نصيب من مبلغ ٢٨٠٠٠ فضة من حساب شراء المشاق وسنشرحه (مقالة استيف ص ٢٠٠) ، وماله من الغلال موضح فى مقالة استيف ص ١٠٤ .

وله عوائد على جانب الميرى والباشا ، وله فراوى على المذكور حين قدومه ، وفى وقت عزله ، وفى وقت غلاق مال الصرة الشريفة ، وفى وقت تشهيل الخزنة ، ومن تحت يده ثلاثة أفندية شاجرتيه اثنين وكسدار [كيسه دار] واحد ، وعوائدهم عليه [١] .

السؤال الثالث

عن تانى خليفة الروزنامة وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد بلاد الكسوة وأسماء مال الملتزمين وقدر مال الميرى الذى عليهم ، وعنده دفتر فيه بعض مصاريف الميرى ، ومن تحت يده قلفاوات اثنين ، وله عوائد على جانب الميرى وعلى الباشا ، وله قفاطين على الباشا حين قدومه ، وحين غلاق الصرة ، وفى تشهيل الخزنة .

السؤال الرابع

عن ثالث قلفة الروزنامة وخدمته . فأجابه أن خدمته قيد تذاكر التمكينات المرتبة بالمصاريف الميرية ، ومن تحت يده أفندى واحد ، وعوائده على [٢١] طرف الميرى ، وعلى الباشا مثل المذكور قبله .

السؤال الخامس

عن رابع خليفة الروزنامة وخدمته ، فأجابه أن خدمته حساب الموجبات مع أفندية الأوجاقات السبعة وغيرهم أصول وخصوم ، وله عوائد على جانب الميرى وعلى الباشا مثل الذى قبله .

---

(١) أضاف لانكريه فى مقالته فى الجزء الحادى عشر من كتاب وصف مصر (ص ٥٠٢ — ٥٠٣) إلى ما بينه حسين أفندى أن باش قلفه الرونامة كان لديه أيضا سجل بملتزمى ثلاثة بلاد من ولاية منفلوط ، وهذه البلاد هى بنى رافع وبنى حسين الأشراف وحيط بلا غيط . وليس لهذه البلاد ذكر فى معجم البلاد المصرية المنشور فى المجلد ١٨ مكرر رقم ٣ من كتاب وصف مصر ، ولكن جاء فى مقالة ل Jomard عن تعداد أهل القطر المصرى قديما وحديثا فى المجلد التاسع من كتاب وصف مصر (ص ١٨٦) ذكر لبلد « بنى حسن الأشراف » من أعمال المنية ، وقال أنها غير عامرة . وبنى رافع من أعمال مديرية أسيوط فى الوقت الحاضر .

عنده دفتر ميرى مال الكشوفية المطلوبة من أرباب المناصب . وهذا استعمال ثان لكلمة =

السؤال السادس

عن أفندى الشرقية وخدمته ، فأجابه أنه كاتب على ولايات خمسة الشرقية والمنصورة وقليوب والبحيرة وأطفيح ، وعنده سجل يقيد فيه أسماء الملتزمين ، وقدر الأموال الميرية التى هى مطلوبة منهم ، وهو يعطى السندات إلى الملتزمين الذين يدفعون المال الميرى ، وله عوائد على كل سند ثلاثة وخمسين فضة أو أكثر على قدر المال الذى يدفع ، وله عوائد على جانب الميرى ، وعلى الباشا مثل الذى قبله ، ومن تحت يده أفندية خمسة وعوائدهم [٢٢] عليه .

السؤال السابع

عن أفندى الغربية وخدمتة ، فأجابه أنه كاتب على ولايتين الغربية والمنوفية ، وعنده سجل يقيد فيه أسماء الملتزمين وقدر الأموال الميرية التى هى مطلوبة منهم ، وهو الذى يعطى السندات إلى الملتزمين الذين يدفعون الميرى ، وله عليهم عوائد مثل الأفندى قبله ، وعلى جانب الميرى عوائد ، وعلى الباشا مثل الذى قبله ، وله أفندية تحت يده ثلاثة وعوائدهم عليه .

السؤال الثامن

عن أفندى الشهر وخدمته ، فأجابه أنه كاتب على الوجه القبلى وعنده دفتر السجل مقيد فيه أسماء الملتزمين وقدر الميرى الذى عليهم ، وأيضا أنه كاتب على الأسكلهات وهى الجمارك التى على الدواوين مثل اسكندرية ودمياط ورشيد و بولاق ومصر القديم ، ومال البهار والبحرين والخردة وغيره ، وعنده دفتر سجل يقيد فيه أسماء [٢٣] الملتزمين وقدر المال الميرى الذى يطلب منهم ، وله عوائد على الملتزمين وعلى الجمارك وعلى جانب الميرى ، وعلى الباشا مثل الذى قبله ، وله من الأفندية أربعة وعوائدهم عليه .

= « الكشوفية » فقد مرت علينا أولا اسما لضريبة يؤديها الناس لنفقة الإدارة المحلية ، والآن هى اسم آخر « لميرى الوظائف » .

السؤال التاسع

عن أفندى الغلال وخدمته ، فأجابه أنه كاتب على الوجه القبلى مثل الذى قبله وعنده دفتر سجل يقيد فيه أسماء الملتزمين وقدر مال الميرى ، وغلال الميرى الحب ، وهو الذى يعطى السندات إلى الملتزمين الذين يدفعون المال والغلال الحب ، وله عليهم عوائد عن كل سند خمسة وأربعون فضة ، وله عوائد على جانب الملتزمين وعلى جانب الميرى وعلى الباشا مثل الذى قبله وله من القلفاوات أربعة وعوائدهم عليه [1] .

السؤال العاشر

عن أفندى المحاسبة وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد جميع مايتعلق بالدولة العلية مثل السكر والأرز | ٢٤ | والعدس وجميع ماينصرف من خزنة السلطان على العمارات وغيره بحسب موقوع كل سنة لأنه لم يكن شيئا مقرراً ، وكذلك عنده دفتر صرة الأشراف ، شريف مكة والمدينة والينبع ، وأغاوات الحرم ، وأهالى مكة والمدينة ، وكذلك عنده دفتر جرايات أهالى الحرمين ، وهو القمح المرتب لهم من جانب غلال الميرى ويرسل لهم فى كل سنة بأسماء أصحابه اسم باسم ، وله عوائد على جانب الميرى ، وعلى الباشا [مثل] الذى قبله ، وله عوائد على مصاريف الخزنة عن كل كيس مصرى ألف فضة ، وله عوائد على العمارات التى تحصل فى كل يوم محبوب مصرى ، وله عوائد على مرتبات أصحاب الصرة بحسب قدر المرتب ، وله من القلفاوات خمسة وعوائدهم عليه .

السؤال الحادى عشر

عن أفندى اليومية وخدمته ، فأجابه أن خدمته ربط دفاتر الصرة إلى الحرمين المرسلة ، وربط دفاتر الجمكية | ٢٥ | بمصر إلى العساكر وغيره ، وربط قدر جملتها

---

(١) قال لانكريه فى مقالته ص ٤٠٥ أن لدى أفندى الغلال دفتراً يقيد فيه حساب ضريبة مضافة إلى ضريبة الغلال تؤدى نقداً واسمها (مال مضاف الغلال) وهى قليلة القدر ، ومفروضة على بلاد قليلة العدد .

على الصحيح ، وكذلك عنده دفتر صرة الحرمين مثل الذى قبله ، وله عوائد على جانب الميرى وعلى الباشا مثل الذى قبله ، وتحت يده من القلفاوات أربعة وجمكيتهم عليه [١] .

السؤال الثانى عشر

عن أفندى المصرف وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد مصاريف غلال الميرى الحب كل واحد باسمه مثل الباشا والأمراء والأغاوات والأوجاقات والمشايخ والأفندية وباقى الناس بموجب دفتر عنده ووقت المصرف يكتبون الموكلين بغلال الميرى ولم يقدروا يصرفوا ولا أردب واحد إلا بموجب ورقة من عند الأفندى المذكور ، وله عوائد على جانب الغلال الميرى وعلى الباشا ، وله من الأفندية أربعة وعوائدهم عليه [٢] .

السؤال الثالث عشر

عن أفندى الكركشى وخدمته ، فأجابه أن خدمته | ٢٦ | قيد مال الكركشى الذى على جميع البلاد ، ويقيد جميع أسامى الملتزمين لأجل تحصيل المال المذكور ، وله عوائد فى كل سند يعطيه إلى الملتزم عشرة فضة [وعلى] كل قرش [يساوى] ثلاثون فضة يتحصل من المال المذكور أربعة فضة ، وله عوائد على الباشا ، وله من الأفندية اثنان وعوائدهم [٣] .

---

(١) أضاف لانكريه فى مقالته (ص ٥٠٤) إلى إختصاص أفندى اليومية أنه يشرف على حساب الأفندى المختص بصرف مرتبات الفقراء والعجزة | وهذا الأفندى كان يعرف باسم أفندى كشيدة أو كاشيدة ، وهى كلمة فارسية لها عدة معان منها أنها تفيد « المسحوب » | ، وعلى حساب الأفندى المختص بصرف مرتبات الترملات والأيتام ، وعلى حساب الأفندى المختص بصرف المرتبات المقررة لكفيفى البصر بالأزهر والشيوخ وهكذا .

(٢) ورد اسمه فى مقالة لانكريه ص ٥٠٤ هكذا « أفندى مصرف الغلال » ، وقال لانكريه أنه تحت يد أفندى الغلال .

(٣) الكركشى — من كلمة كورك التركية ، وهى آلة الجرف والكركجى الجراف ، وأصل الكركجى ضريبة فرضت على الملتزمين وخصصت للانفاق على إزالة الأتربة وما إليها من القاهرة — وعلى مرور الزمن بطل انفاق هذا المال فيما خصص له ، ولكن جمعه من الناس لم يبطل . — وهذا هو السر فى تراكم وتكون الكيمان التى كانت تحيط بالقاهرة ، واستمرت =

السؤال الرابع عشر

عن أفندى الرزق وخدمته ، فأجابه أن عليه قيد أطيان الرزق بأسماء أصحابهم ، وله عوائد غير معلومة فى وقت تقييد الإفراجات ، وله على الباشا عوائد [1] .

السؤال الخامس عشر

فى الفرمنجى وخدمته ، فأجابه أن خدمته متعلقة بالباشا مثل كتابة الفرمانات العربى الذى ترسل إلى الفلاحين وإلى البنادر وله عوائد وخرج على طرف الباشا .

| ٢٧ | السؤال السادس عشر

عن كتبة الخزينة وخدمتهم ، فأجابه أن المذكورين اثنان وتحت يدهم أربعة كتبه وخدمتهم الروزنامة العامرة تحت يد الروزنامجى يضبطون جميع الأموال الميرية الأصل والخصم والإيراد والمصرف ، وهم الذين يحاسبون سائر الأفندية الذين عهدتهم المال الميرى فى جميع مايتعلق بالروزنامة العامرة ، ولهم عوائد على جانب الميرى ، وعلى البهار والمحتسب وعلى الباشا ، ومن تحت يد المذكورين صيارف يهود ثلاثة منهم صراف باشا واحد ، وكامل النقود عهدته ، والباقى من تحت يده ، وعوائدهم على جانب الميرى ، ولهم كساوى على جانب الروزنامة وعلى باش قلفة .

السؤال السابع عشر

عن أفندية الأوجاقات السبعة ، فأجابه أن لكل أوجاق أفنديا كبيراً ، وأفنديا صغيراً ، وهم من جملة المتكلمين على الأوجاق ، ومن تحت أيديهم أفندية ، وخدمتهم صرف جمكية | ٢٨ | العساكر وباقى الناس بموجب دفتر يحضر لهم من

= يؤذى غبارها وماينبعث من رائحتها أهل المدينة إلى أن أزالتها حكومة محمد على . راجع استيف فى مقالته ص ٥٧ — وقد قدر استيف مال الكرجى بمبلغ ٦٣٢٨٩١ فضة [ص ٥٦] — وراجع أيضا الإجابة على السؤال السادس من الباب العاشر .

(١) أطيان الرزق جمع رزقة وهى الأرض الزراعية المحبوسة على أوجه البر والخير ولا يفرض عليها مال — ويكون على ذلك التعبير الدقيق عن انشاء الرزق هو قولهم « أفرج السلطان لفلان عن أرض عبرتها كذا رزقة الخ » فتسمى الوثيقة بذلك « افراج » .

الروزنامة ، وعليهم ربط جميع إيراد الأوجاقات ، وعوائدهم من جانب جمكية الناس ، ومن جانب الأوجاق .

السؤال الثامن عشر

عن أفندى المقابلة وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد دفاتر جمكية العساكر ، وساليانات الأمراء والمشايخ والأيتام وغيره اسم باسم ، وهو الذى يعطى التمكينات إلى أصحاب المرتبات ، وله عليهم عوائد فى كل تقرير خمسة وأربعون فضة ، وله عوائد على جانب الباشا ، ومن تحت يده | مِن | الأفندية خمسة وعوائدهم عليه .

السؤال التاسع عشر

عن الأفندية حين قررهم السلطان فى خدمتهم كيف كان شروطه عليهم ، فأجابه أن السلطان سليم حين رتب الروزنامة رتبها ترتيبا عظيما ، وجعلها من أسرار الملوك على سائر تعلقات الناس وشرط عليهم إن سئلوا [٢٩] عن أى شىء لايعطون عنه جوابا إلا أن حضر لهم فرمان من نائب السلطان بالكشف عن المطلوب ، وشرط عليهم أن دفاتر الميرى الأصل والخصم التى رتبها السلطان لم يكن أحداً يطلع عليها خلاف خدمائها ، وأن الدفاتر التى ينتهى العمل بها تحفظ فى خزينة | مقفلة ؟ | فى القلعة ، وإن كان يحصل من المذكورين خلاف الشروط التى وقعت يقع لهم القصاص بحسب حالهم ، وعلى ذلك أجابوا وارتضوا ، وبحكم هذا قررهم فى خدمتهم ومكنهم فيها بتمكين ديوانى ، ومن بعدهم ذرياتهم ومماليكهم إن كانوا يكونون أهلا إلى صنعة الكتابة ، ولا يقع فيهم تغيير ولا تبديل إلا بالموت أو بخيانة ظاهرة ، وكل من مات منهم يدفع إلى نائب السلطان الحلوان أتباعه ، ويمكن فى ذلك بالحلوان الذى يدفعونه ، وقدر على الأفندية المذكورين جانب ميرى يدفعونه إلى ديوان السلطان لعدم التعدى عليهم فى كامل الأمور ، وحفظ مقامهم لخدمة الملوك ، وأوقف لهم بلداً بولاية الجيزة وهى شنبارى ، والذى يتصرف [٣٠] فيها الروزنامجى لأجل

مصاريف الأفندية المذكورين ، وللأفندية المذكورين كساوى على الباشا والدفتردار والروزنامجى فى [كل] سنة كل واحد بحسب مقامه .

الباب السادس

فى تعريف الولايات و بلاد الأقاليم المصرية

السؤال الأول

عن ولايات الوجه البحرى وعدتهم والوجه القبلى وعدتهم

بيان ذلك :

الوجه القبلى	الوجه القبلى
١ ولاية الشرقية	١ بهنساوية
٢ ولاية المنصورة	٢ أشمونين
٣ ولاية البحيرة	٣ منفلوط
٤ ولاية قليوب	٤ جرجا
٥ ولاية الغربية	٥ أطفيح بالبر الشرقى
٦ ولاية المنوفية	٦ ألواح من داخل جرجا [أى الواحات]
٧ ولاية الجيزة	٧ فيوم بين الحدود البحرى والقبلى

أقاليم سبعة فى مائتين وثمانين بدرجة تخمين (١) .

[٣١] السؤال الثانى

عن [أقاليم ؟] الوجه البحرى كيف تحصيل ماله ، فأجابه أن تحصيل المال من

---

(١) أظن أنه يقصد أن كل مديرية تحتوى فى المتوسط على ٢٨٠ بلداً ، وبذلك يكون عدد البلاد ٢٩٢٠ ، وقد جاء فى مقالة Jomard عن تعداد أهل مصر قديما وحديثا التى أشرنا إليها (فى ص ١١٥) أنه كان مقيداً بدفاتر الأقباط التى قدمت لولاة الأمور الفرنسيين أسماء ٢٩٦٧ بلداً بينما قدر العمال الفرنسيون عدد البلاد ب ٣٣٤٧ بلداً ، وقيد راسمو الخريطة الفرنسية الكبرى لمصر أسماء ٣٥٠٤ بلداً — وقال جومار أن هذا الرقم الأخير وهو أكبر الثلاثة أقل من الحقيقة .

الفلاحين نقد فلوس على حكم موقوع البلاد مفادنة أو كلالة حكم التثمين المثمن من قديم الزمن ، وأما المضاف مستجد لم يكن هو من مدة السلطان سليم (١) .

السؤال الثالث

عن الوجه القبلى كيف كان تحصيل ماله نقداً أو غلالا ، فأجابه أن فيهم بلاداً عليهم مال نبارى وهو النقد ، وعليهم غلال وهو الحب ، ومنهم بلاد مال خالص ، وأن خراج وجه [الوجه] المذكور لم يعرف قدره فى كل سنة لأن تحصيل خراجه حكم المساحات التى تقع فى كل سنة (٢) .

السؤال الرابع

عن ولاية الفيوم كيف كان تحصيل مالها ، فأجابه أن مال الولاية نقداً حكم موقوع البلاد ، أما مفادنة [٣٢] أو كلالة ، وأن فيها بعض بلاد مالها على الغيطان الجناين .

السؤال الخامس

عن اسكندرية وتحصيل مالها ، فأجابه أن اسكندرية لم [لا] تعد من البلاد ،

---

(١) الكلالة اصطلاح للساحين للدلالة على الأرض التى لم تمسح مساحة تفصيلية ولذلك كان يفرض عليها المال جملة .

ولفهم هذه الإجابة ومابعدها يحسن بنا أن نذكر على وجه الإجمال أن مجموع ماهو مفروض على الأرض الزراعية كان يطلق عليه اسم المال الحر ويجمعه الملتزم من الفلاحين ثم يقسم إلى الأقسام الآتية :

أولا — نصيب السلطان واسمه المال الميرى .

ثانياً — نصيب جهات مختلفة كتذاكر جاويشية ومال الكركجى .

ثالثاً — نصيب الإدارة المحلية واسمه الكشوفية .

رابعا — مايبقى للملتزم نفسه بعد تأدية ما سبق ، واسمه الفائض .

وقد زاد المال الحر بزيادتين كلاهما بدون وجه شرعى إحداهما البرانى أو المضاف وهو قديم ومستجد ، والأخرى الكشوفية المستجدة ، وهذا البيان مجمل جداً يحتاج إلى تفصيل أدق سنتولاه فى فرصة أخرى .

(٢) المال النبارى والشتوى والبعلى الخ وصف للمال مشتق من نوع المحصولات الزراعية فالمال النبارى هو المال عند ما يفرض على أرض زرعت ذرة ورويت بواسطة الآلات الرافعة — وهذه الأرض تؤدى بعض مالها نقداً .

وهى بندر وأسكلة عظيمة ، و إيرادها كان لأوجاق الإنكشارية يدفع مال الميرى الذى عليهم منه ، وقدره مائتان وسبعون كيسا مصريا إلا كسوراً ، و باقى العشور من التجارات يكونون له .

السؤال السادس

عن بندر دمياط كيف كان تحصيل إيراده ، فأجابه أن البندر المذكور فى التزام المذكورين قبله [أى أوجاق الإنكشارية] ، ويدفع المال الميرى الذى عليه ، وقدره ثلاثة وستون كيسا مصريا إلا كسوراً ، وباقى [والباقى] من عشور التجارات يكونون لهم .

السؤال السابع

عن أقليم البرلس كيف تحصيله ، فأجابه أن أقليم [٣٣] البرلس التزام مثل البلاد ، وكل من كان ملتزما يدفع الميرى الذى عليه والباقى له .

السؤال الثامن

عن مصر [أى القاهرة] و إيرادها ، فأجابه أن مصر إيرادها على جمرك البهار وعلى جمرك بولاق ، ومصر القديم ، والبحرين والسلخانة ، وأما إيراد البهار فهو من قديم الزمان إلى الباشا والى مصر يدفع الميرى الذى عليه فى كل سنة وقدره مائتان وثلاثة وأربعين كيسا مصريا إلا كسوراً ، والباقى من العشور يكون له ، وأما إيراد بولاق ومصر القديم فهو من قديم الزمان إلى أوجاق الإنكشارية ، ويدفعون المال الميرى الذى عليهم ، ويدفعون فى كل سنة اثنان وسبعون كيسا مصريا ونصف ، وأما إيراد البحرين فهو من قديم الزمان إلى أوجاق العزب ، ويدفعون المال الميرى الذى عليه فى كل سنة وقدره ثمانية وثلاثون كيسا مصريا ونصف والباقى يكون لهم ، وأما السلخانة فإيرادها إلى أوجاق الإنكشارية من قديم الزمان ويدفعون [٣٤] الميرى الذى عليه وقدره ستة وأربعون ألف فضة وكسور والباقى له .

الباب السابع

فى تعريف التزام الملتزمين

السؤال الأول

عن الملتزمين من يكونوا ، فأجابه أن الالتزام من قديم الزمان إلى الأوجاقات والمماليك والجلبية وبعض من التجار والأفندية ، والحريمات والهوارة ، وأرباب السجاجيد ، وبعض من العلماء والمشايخ ، وبعض عربان بالولايات ، والآن للحريمات [1] [للأمراء ؟] .

السؤال الثانى

عن التزام الرعاية [الرعايا] فى مدة الفرنساوى وقدره الربع أو الخمس ، فأجابه أن الالتزام الذى هو مفروج عليه إلى أصحابه بوجه التخمين قدر الربع [2] .

السؤال الثالث

عن البنادر التى بالولايات كيف كان ترتيبهم ، فأجابه أن البنادر المذكورة أولهم المحله الكبرى والمنصورة وبلبيس وهم مسكن الحكام ، ورتب فيهم [السلطان] أوجاقات سبعة ، وچور بجية ومتولية ، وكذلك محلة مرحوم ودمنهور والجيزة مثل

---

(١) سنحاول فى مقالة أخرى شرح أصل الالتزام — ويكفى الآن أن ننبه إلى أن انتساب الملتزمين إلى طوائف من الناس علماء وشيوخ طرق ورجال حرب وتجارة ونساء يدل على تحوله عما يجوز أنه كان عليه فى الأصل من مباشرة زرع الأرض وجباية الأموال الأميرية إلى نوع من الانتفاع بالأرض — أما قوله والآن للحريمات فظنى أنه لايقصد من ذلك أن الملتزمين فى عهده أصبحوا كلهم نساء ، فهذا مخالف للواقع . ولكن لا أستطيع أن أفسر ماذا يريد أن يقول . (راجع الإجابة على السؤال السابع من الباب العاشر — صار أكثر الالتزام عند الأمراء)
الجلبية أى المماليك المشترون الذين لم يولدوا بمصر ، والهوارة اسم عربان بالصعيد .

(٢) لما هزم الفرنسيون المماليك الهزائم الأولى ودخلوا القاهرة أمر بونابرت بمصادرة كل ما كان يملك المماليك ، ويدخل فى هذا حصص التزامهم ، وقد بلغت — كما نستنتج من بقاء الربع فى يد الأهلين — ثلاثة أرباع مجموع الحصص . وقد قدر استيف حصة الجمهورية من الالتزام بمقدار الثلثين — وذلك فى حسابه المنشور عن الإدارة المالية فى عهد الفرنسيين ص ٢٦١ .

الذى قبـله ، وسمنود وزفتى ومنية غمر بنادر ثلاثة من غـير أوجاقات ، والفيوم و بنى سو يف والمنية بنادر ثلاثة ، وفيهم أوجاقات وچور بجية .

السؤال الرابع*

عن التزام الأموات كيف كان حلوانهم ، فأجابه [٣٥] أن من قديم الزمان كان الباشا يأخذ الحلوان على ثلاثة سنوات على القايض الحر الذى هو مخصوص للملتزم من غير ز يادة بشرط أن يكون الحلوان من أولاده أو مملوكه أو امرأته أو أقاربه ، فإن كان الميت لم يكن له أحداً فللحاكم [فالحاكم] له أن يعطيه و يأخذ منه الحلوان لأن الالتزام لا يكون إلا لأهالى مصر وأقطارها .

السؤال الخامس

لماذا أن المملوك [أى الأمراء المماليك] كان يأخذ من الحلوان ز يادة عن الثلاث سنوات ، فأجابه أن المملوك كان يأخذ قدر سـنة رابعة فى نظير ما كان ينقص من القايض الحر إذا كان القايض عشرين ألف فضة يجعلونه عشرة آلاف فضة إلى الباشا فى نظير السنة الزايدة التى يأخذها من الملتزم .

الباب الثامن

فى تعريف الأراضى ووضع يد الملوك عليها

السؤال الأول

فى مُلك الملك العزيز كيف كان ، فأجابه أن العزيز [٣٦] لما ملك مصر وأراضيها وكامل الزراعات ، وكَّل سيدنا يوسف عليه السلام بضبط جميع الأراضى والزراعات خلافاً عن الرزق والأوقاف [التى] وتركها إلى أربابها الأئمة والمشايخ ، وإلى بعض من الناس ، وعلى المساجد والخيرات التى هى موقوفة عليهم .

(*) الإجابة على السؤال الثالث ورأس السؤال الرابع موضوعة فى هامش الأصل .

السؤال الثانى

بأى شىء ملك الناس الأرض ، فأجابه أن سيدنا يوسف حين توكل بضبط الأرض فوجدها فى ملك الناس من قديم الزمان من مدة أولاد سيدنا نوح [و] أن أولاده الذين ملكوا جميع الدنيا كانوا ثلاثة ، وهم سام وحام ويافث ، فسام أبو العرب ، وحام أبو السودان ، ويافث أبو الترك والأفرنج وباقى الأجناس التى على البحر المحيط ، فأما أولاد العرب ملكوا الأرض نسلا بعد نسل ، فلما وجد سيدنا يوسف ذلك أبقاهم على ما هم عليه ومكنهم فيها وربط عليهم العشور الذى هو صار ميريا من ذلك الوقت يدفعونه إلى ديوان بيت المال لأجل عمار البلاد وراحة العباد وانتفاعهم [٣٧] ومعايشهم ، وأما العشور التى ربطها المذكور [فكانت] لأجل مصاريف عساكره وراحة كل من يملك هذه الأراضى .

السؤال الثالث

لما ظهر الإسلام وأرسل سيدنا عمر بن الخطاب عمرو بن العاص ، وملك مصر كيف كان الحال ، فأجابه أن مصر فتحت صلحا مع المقوقس [فى الهامش المقوقز] وأبقى الناس جميعا على أرزاقها وبساتينها وبيوتها وأراضيها ، وبلادهم التى كانوا واضعين يدهم عليها ، والعشور المرتبة من قديم وجعلها إلى بيت المال كذلك وحلوان الأموات يكونوا إلى بيت المال إعانة لكل من كان يملك مصر .

السؤال الرابع

حين ملك عمرو بن العاص كيف كان يأخذ الحلوان من الناس ، [فأجابه] أن كامل استعماله فى الأمور كانت بالرحمة والشفقة على الرعايا ، وكان أخذه الحلوان بأمر مناسب لعمار بيت مال المسلمين لأجل رفع العساكر عن الأذية .

[٣٨] الباب التاسع

فى ترتيب البلاد وضبط أطيانها حين تداولت هذه المملكة إلى السلطان سليم

السؤال الأول

فى ربط البلاد وأطيانها ، فأجابه أن السلطان ربط البلاد وجعلهم أقاليم سبق ذكرهم فيه ، وقدر لكل بلد أطيان وحددها بحدود أربع الشرقى والغربى والبحرى والقبلى بلد ببلد ، وجعل الطين فدادين بقياس كل فدان أربعمائة قصبة ، وجعل بين كل بلد و بلد حد معلوم ، وجعل بينهم علامة إما بحوض أو جسر أو حجر ظاهر فاصل بين البلاد لمنع تعديهم على بعض ، وربط كل الفدادين بقدرها ، وأخرج منها الرزق والبور ، والباقى هو الذى ربط عليه المال بحسب طين الأرض ودونها [دوّنها] .

السؤال الثانى

كيف كان ترتيب المال على البلاد ، فأجابه أن المال [٣٩] ارتبط على الطين إما كلالة و إما مفادنة بقدر معلوم حكم الترابيع المحررة وجميع مال كل بلد ، وأخرج منها المخرجات مثل مال الجهات وخدم العسكر وباقى مصاريف الكشوفية بعد ذلك يكون للملتزم ، وعلى الملتزم القيام بدفع المال الميرى إلى ديوان السلطان ، وعليه حفظ البلد التى تحت يده ، ومراعات أهلها بالرحمة وعدم الظلم حكم شرط السلطان الذى هو مذكور فى التمكين الذى بيده [١] .

---

(١) سبق أن شرحنا المخرجات بأنها الأموال التى يجمعها الملتزمين ، ولكنها لاتدخل فى حساب ديوان السلطان ، وشرحنا أيضاً معنى خدم العسكر والكشوفية . يبقى شرح مال الجهات . وقد شرحه لانكريه فى مقالته ص ٤٩٤ بأنه مال يؤديه الملتزمون مما يجمعون من الفلاحين ويسلمونه لحكام الأقاليم وهؤلاء يدفعونه لشيخ البلد ، وهو كبير الأمراء بالقاهرة ، وهذا ينفقه فى سبيل شراء مايلزم من الطعام والشراب لتخفيف مشقة الحج على الحجاج الفقراء .

أما الترابيع فهو اصطلاح سابق للفتح العثمانى وكانت إذ ذاك عبارة عن الوثيقة التى يبين فيها إقطاع باسم فرد تعيينا إجماليا ثم يتلو هذا إتمام الإجراء لتمكين المقطع من إقطاعه [راجع صبح الأعشى ج ١٣ ص ١٥٤] — والظاهر أن هذا الاستعمال لم يتغير بعد الفتح العثمانى . ولكن ليس لدى الآن دليل قاطع بهذا .

السؤال الثالث

عن الشاهد الذى فى البلد وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد أطيان البلد فدانا بفدان ، وحوضا بحوض ، وأسماء الفلاحين ، وقيد مال البلد ومصرفها ، وهو الذى يربط جميع الأمور على الصراف ، والشاهد لا يكون إلا من أهل البلد ، وعوائده من داخل المخرجات وله عوائد على الفلاحين [٤٠] تدخل فى قائمة المصروف فى سند .

السؤال الرابع

عن شيخ المشايخ ومن تحت يده [من] المشايخ وخدمتهم [فأجابه أن خدمتهم] يخلصون مال الملتزم من الفلاحين ، والملتزم [ليس] له طلب من الفلاحين لكون أن المشايخ ملزومين بخلاص [المال] من الفلاحين ، وعليهم الإخبار إلى الملتزم على العصاة من الفلاحين والملتزم له نظر فى ذلك ، والمشايخ المذكورين طين مسموح بالمال الحر من غير مصروف ، ولهم عوائد بقائمة المصروف فى نظير خدمتهم ، وفى نظير إكرام الضيوف الذى تأتى إلى الناحية ، وفى نظير حضورهم إلى مصر لمقابلة الملتزم ، وعليهم تقدمة إلى الملتزم فى كل سنتين والثالثة فى نظير كساوى الذى يكسيها لهم الملتزم .

السؤال الخامس

عن الصراف وخدمته ، فأجابه أن خدمته يقبض [٤١] المال من الفلاحين ، ويقيد أسماءهم ونقد الدراهم من النحس [النحاس] وغيره وهو الذى عليه الحساب مع الملتزم وعوائده جانب على المخرجات ، وجانب على الفلاحين وكل [ولكل] صراف ضامن بمصر يضمنه إلى الملتزم ، وإن حصل منه أدنى خلل يكون الضامن ملزوما به .

السؤال السادس

عن الخولى وخدمته ، فأجابه أن خدمته قياس الطين ومعرفة زراعة الفلاحين ، وهو الذى يفرق دعاوى الفلاحين من قبل الطين والزراعة لأنه ملزوم بمعرفة الزراعة

والأطيان حوضا بحوض ، وعليه مباشرة زراعة الأوسية فى بذار التقاوى وعوائده على طرف الملتزم .

السؤال السابع

عن الوكيل وخدمته ، فأجابه أن خدمته حفظ غلال الأوسية ، وهو الذى يطلب منه أصول الغلال وخصومه [٤٢] ، وعليه حفظ تعلقات الأوسية مثل النوارج والحاريث وخلافه ، وعوائده على طرف الملتزم [(١)] .

السؤال الثامن

عن الكلاف وخدمته ، فأجابه أن خدمته علف البهائم وتسريحهم ومراعاتهم فى كل مايحتاج إليه ، وعوائده على طرف الملتزم .

السؤال التاسع

عن المشد وخدمته ، فأجابه أن خدمته خدام تحت يد قائمقام ، وهو الذى يحضر الفلاحين إلى الديوان فى وقت طلب المال ، وعليه القيام فى سائر خدمة قائمقام ، وعوائده على طرف الملتزم[(٢)] .

الباب العاشر

فى تعريف الميرى وتمكين الملتزم من الالتزام

السؤال الأول

عن الميرى كيف ربطه السلطان سليم ، فأجابه [٤٣] أن الدفاتر حرقوها جماعة چراكسة حين دخول السلطان سليم [ولما] طلب تحرير الميرى من الأفندية

---

(١) الأوسية ذلك الجزء من حصة الالتزام الذى لايوزع بين الفلاحين بل يزرعه الملتزم لحسابه .

(٢) قائمقام لقب شيخ البلد . وهو الاستعمال الاصطلاحى . وتستعمل قائمقام أيضا فى معناها الأصلى لكل من يقوم مقام أحد ما ، كقائمقام الباشا مثلا لمن يقوم مقام الباشا عند ما تكون الباشوية خالية .

فحرروه له من تذاكر الجاويشية لأن الميرى مقيد فى التذاكر كل بلد بتذاكرها ، فجمعوا تلك التذاكر من البلاد ، وحرروا الميرى منهم بغير قاعدة يعرفونها ، لأن الدفاتر حرقت ، وجمع ذلك التحرير ، وكتب به دفتر فى وقت حضور السلطان سليم فى مصر كان سنة ٩٢٢ تسعمائة اثنين وعشرين سنة ، وكان خروجه منها سنة ٩٢٣ بعد النظام [1] .

السؤال الثانى

عن الميرى هل حصل فيه زيادة أو نقصان ، فأجابه أنه حصل فيه الزيادة والنقصان بأوامر الباشوات فى بعض بلاد قليلة ، وسبب ذلك أن بعضا من الملتزمين يكونون عنده بلد فيكتب عرض إلى الباشا برفع الميرى الذى عليها بشرط أن يشترى مرتبا من مصاريف الميرى ، ويبطله فى نظير مايرتفع | ٤٤ | من الأصل بحيث لم يقع خلل فى الميرى ، ويكون الأصل والخصم قدر واحد فيجيبه الباشا على ذلك ، ويعطى له فرمانا خطابا إلى روزنامجى مصر برفع ذلك الميرى من الأصل ، ورفع نظيره من المصرف ، ويفعله الرزنامجى ذلك فإنه مأمور بطريقة صناعته ، ولم يمكن ارتفاع ميرى من الأصل إذا لم يرتفع قدره من الخصم ، والروزنامة مضبوطة [2] .

السؤال الثالث

عن الميرى وقدره فى كل سنة ، فأجابه وهذا قدره يقبضه روزنامجى مصر بقوة

---

(١) الخبر عن إحراق الدفاتر بعد انتصار العثمانيين على السلاطين الچراكسة متواتر ، وإن كان Deny فى مقدمته لكتابه عن المحفوظات التركية ص ٢٢ غير متأكد — فيما يلوح — من حدوثه — وعلى كل حال فهو محتمل جداً سواء أكان حدوثه عمداً أم عفواً — هذا وبعد أن وقع ذلك (إن كان قد وقع) اضطر ولاة الأمور العثمانيون إلى استخلاص ربط الأموال من التذاكر فهى — كما شرحنا — تضمن جمل الأموال التى يسافر بها الرسول .

(٢) المفهوم من هذا اسقاط الميرى عن ملتزم ما نظير تكفله بصرف من مصاريف الميرى يعادل ماسقط عنه من الميرى — ولا أستطيع بعد توضيح كيفية هذا الاسقاط توضيحا دقيقا .

الحكام من الملتزمين ومن أصحاب أقلام الجمارك ، ومن أرباب المناصب وكشاف الولايات وخلافه .

الأصل ميرى .

٤٤٣ ٦١٤ ١١٧ [فضة] .

عنها ٤٧٠٤ كيسا و ١٤٤٤٣ [فضة] كسوراً .

[٤٥] السؤال الرابع

عن بيان مصاريف الميرى وكيفية ترتيبه ، فأجابه أن المصاريف الميرية التى رتبها السلطان سليم هذا بيانها :

٢٩٩ ٧٣٥ ٥٠ [فضة] موجبات .

٢٢٠ ٩٨١ ١٥ « صرة أهالى حرمين .

٤٧٥ ٩٠٣ ١٤ « مصاريف حرمين .

٦٣٤ ٦١٨ ٠٧ « مصاريف سائرة .

[ومجموع ذلك كله ٦٢٨ ٢٣٨ ٨٩ فضة] .

[ويكون الباقى وقدره] ٨١٥ ٣٧٥ ٢٨ خزينة إلى السلطان بعد المصاريف المرتبة .

وهذا قدر المصاريف على قدر الأصل لا زيادة ولا نقصان [١] .

---

(١) ليس حساب ميزانية مصر بهذه البساطة كما سنشرح فى فرصة أخرى . ونكتفى الآن بأن نقيد الواردة فى مقالة استيف (ص ١٩٦ عن الدخل و ص ٢٣٩ عن المنصرف) .

دخل السلطان

من مال الأرض الزراعية	٠٦٨ ٤٦٠ ٨٠	فضة
من المال المفروض على أصحاب الوظائف	٧٧٣ ٨٧٠ ١٠	«
من الرسوم الجمركية وما شابهها	٨٠٥ ٨١١ ٢٢	«
من الجزية أو الجوالى	٠٨١ ٥٠٩ ٢	«
مجموع	٧٢٧ ٦٥١ ١١٦	«

=

السؤال الخامس

عن خزنة السلطان هل يصرف منها شيء أم لا ، فأجابه أنه يصرف منها بموجب سندات من الباشاوات إلى روزنامجى مصر فى كل سنة إلى أمير الحاج وشريف مكة أربعمائة وإحدى وأربعون كيسا مصريا وكسور خمسة عشرة آلاف فضة ، وباقى من الخزنة تارة يصرف فى العمارات بحسب الاحتياج ، وتارة يرسل إلى الملك نقد صحبة [٤٦] صنجق الخزنة والقافلة .

السؤال السادس

عن مال الكوركجى الذى هو مضاف بالمال مامعناه ، فأجابه أن مال الكوركجى كان يقبض من البلاد خارجا عن الميرى ، ويصرف فى أجرة المراكب وغيره لنقل التراب من مصر ويرمى فى البحر المالح ، وكان قدر مبلغه فى كل سنة نحواً من ثمانية وعشرين كيسا مصريا ، واستمر ذلك الحال مدة سنين وهم ينقلون التراب من القاهرة وكانت نظيفة ، ولم يكن فيها من الوخم شيء ، ومن بعد ذلك حصل تراخى وكسل وعدم التفات من الحكام ، فصاروا يأكلون ذلك القدر فى كل سنة ولم يصرفوه ،

= المصاريف المقرره على جانب السلطان

موجبات أصحاب الوظائف	٢ ٩٣٩ ٢٤٧	فضة
موجبات الجند	٢٩ ٨٧٢ ٦٥٧	»
مصاريف سائرة	٢ ٦٥٣ ٥٨٥	»
معاشات	٨ ٤٣٨ ٩٩٤	»
أعمال خيرية	١٣ ٨٩٢ ١٣٩	»
قافلة الحجاج	٤٢ ٠٧١ ٦٥٤	»
	٩٩ ٨٦٨ ٢٧٦	

فينبغى أن تكون زيادة الدخل على المنصرف بقدر ١٦ ٧٨٣ ٤٥١ فضة ، وقد تعرضت هذه الزيادة لرفع وخفض ، وأحيانا لحذف تام مما سنبسطه فى فرصة أخرى .

هذا وينبغى أن نلاحظ أن الفرق بين أرقام حسين أفندى وأرقام استيف ليس فى جملته كبيرا فإننا إذا أضفنا إلى صافى الدخل فى تقدير استيف مبلغ ٤٤١ كيسا و ١٥٠٠٠ فضة وهو الخاص بأمير الحج وشريف مكة والتى حسبها استيف فى المنصرف بينما حسين أفندى لم يحسبها كانت زيادة الدخل على المنصرف = ١٦٧٨٣٤٥١ + ١١٠٤٠٠٠٠ [أى ٤٤١ كيسا و١٥٠٠٠ فضة] = ٢٧٨٢٣٤٥١ فضة وهذا لا ينقص كثيراً عن مبلغ ٢٨٣٧٥٨١٥ الذى ذكره حسين أفندى

فبلغ ذلك السلطان وحضر منه أمر إلى وكيله بإضافة ذلك المبلغ على خزينته التى بقيت له فى ذلك الوقت من الميرى بعد المصاريف التى رتبها .

[٤٧] السؤال السابع

عن تذاكر الجاويشية التى هى داخلة الميرى مامعناها ، فأجابه أن تذاكر الجاويشية مرتبة على البلاد من قديم ، عوائد إلى أوجاق الجاويشية فى نظير خدمتهم فى تحصيل الميرى وكانوا يقبضونها من البلاد ، ثم بعد ذلك انتقل الالتزام من يد إلى يد وصار أكثر الالتزام عند الأمراء [الأمراء المماليك] إلى غاية سنة ١١٨٩ ، وصار الأوجاق المذكور لم يقدر يخلص من البلاد المذكورين ذلك بسبب قوتهم [أى قوة ملتزمى البلاد الأمراء] فشكوا حالهم إلى الباشا ، وهو نائب السلطان ، وأعرضوا عليه عرضا بإضافة ذلك على أصول الميرى بلداً ببلد ، و بعد ذلك يأخذونه من الروزنامجى فأجابه فى ذلك ، وحضر [وأحضر] الرونامجى فى ذلك الوقت وأمره بإضافة ذلك على الميرى ، وقدره ثلاثة وأربعون كيسا مصريا وكسوراً ، وأعطى له فرمانا بذلك ، وأمره أن يعطيهم ذلك القدر فى كل سنة فى نظير ما انضاف على الأصل .

السؤال الثامن

[٤٨] عن ميرى الأوقاف كيف كان ترتيبه ، وكيف كان يصرف ، فأجابه أن ميرى الأوقاف مخصص على بلاد ، وكانوا يقبضونه النظار إلى [من] الملتزمين على يد مباشرى الأوقاف ويصرفونه فى التراتيب التى رتبوها الملوك الذين أوقفوا ذلك ، وكانوا النظار اثنين فى هذه المدة منهم شيخ البلد ناظر على وقف الدشيشة الكبرى ، ومنهم سليمان أغا الوكيل ناظر على ثلاثة أوقاف المرادية والمحمدية والأحمدية ولهم عوائد على جانب الوقف [١] .

---

(١) الأوقاف المفروض من أجلها ميرى كانت أربعة : الدشيشة الكبرى ، والمرادية ، والمحمدية والأحمدية .

أما وقف الدشيشة الكبرى فمشهور يرد ذكره فى تاريخ الجبرتى فى مواضع كثيرة . والظاهر أنه كان هناك أكثر من وقف بهذا الاسم ، فقد جاء فى الجبرتى فى حوادث ٨ ربيع أول سنة ١١٠٣ « ورد مرسوم مضمونه ولاية نظر الدشايش » ، وهذا هو السر فى وصفه بالدشيشة =

السؤال التاسع

عن مال ميرى وقف محمدية كيف كان يقبض وكيف يصرف ، فأجابه أن المبلغ الذى كان يقبض من الملتزمين وقدره خمسون كيسا مصريا وكسور خمسة آلاف وستمائة وأربعة فضة ، وكان يصرف ذلك القدر صرة ترسل إلى أهالى مكة والمدينة ومرتبات وخيرات وعوائد الناظر وعوائد الكتبية [٤٩] جملتهم على القدر المذكور وللوقف المذكور غلال على بلاد معلومة ، وقدره عشرون ألفا وسبعمائة وتسعة وثمانون أردبا حب ونصف [أردب] ، ويصرف ذلك القدر مثل المال بموجب دفتر بختم الناظر المذكور وبمباشرة كتبة الوقف المذكور .

السؤال العاشر

عن مال ميرى وقف المرادية كيف كان يقبض ، وكيف كان يصرف ، فأجابه أن المبلغ الذى كان يقبض من الملتزمين وقدره ثمانية وثمانون كيسا مصريا وكسوراً واثنان وعشرون ألفا وسبعمائة وسبعون فضة ، وكان يصرف ذلك القدر صرة ترسل إلى أهالى مكة والمدينة ومرتبات وخيرات ، وعوائد الناظر وعوائد الخدمة والكتبة وجملة المصرف على قدر الأصل المذكور ، وللوقف المذكور غلال على بلاد معلومة وقدره ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعون أردبا قمحا ، ويصرف ذلك القدر مثل المال بموجب دفتر بختم الناظر المذكور وبمباشرة [٥٠] كتبة الوقف المذكور .

= الكبرى — والدشيشة حسو يتخذ من بر مرضوض — وقد نسب استيف فى مقالته ص ١٠٧ انشاء هذا الوقف إلى محمد بك چراكسة [هكذا] ، وقد ظن إبراهيم بك زكى فى تلخيصه لمقالة استيف أنه يقصد الملك الناصر محمد بن قلاوون سلطان مصر فى عهد الچراكسة (ص ٤٥ من كتاب الحالة المالية فى عهدى الحملة الفرنسية ومحمد على) وهذا ليس بصحيح ، فالناصر محمد ليس من السلاطين الچراكسة — ويلوح لى أن صاحب هذا الوقف هو قايتباى فالثابت أنه أوقف أوقافا عظيمة لإطعام أهل الحرمين الدشيشة وغيرها (راجع ترجمة قايتباى فى الضوء اللامع للسخاوى فى الجزء الخامس طبعة القاهرة) .

وعلى كل حال فوقف الدشيشة الكبرى سابق للفتح العثمانى — على عكس الأوقاف الثلاثة الأخرى فهى من انشاء السلاطين العثمانيين مراد ومحمد وأحمد .

السؤال الحادى عشر

عن مال ميرى وقف الأحمدية كيف كان يقبض ، وكيف كان يصرف ، فأجابه أن المبلغ الذى كان يقبض من الملتزمين وقدره ثلاثة وعشرون كيسا مصريا وكسوراً وستة آلاف وثمانية وعشرون فضة ، وكان يقبض ذلك صرة ترسل إلى أهالى مكة والمدينة ، ومرتبات وخيرات وعوائد الناظر والخدمة والكتبة وجملة المصرف على قدر الأصل ، والوقف المذكور لم يكن له غلال على البلاد .

السؤال الثانى عشر

عن ميرى وقف الدشيشة الكبرى ، كيف كان يصرف ، فأجابه أن المبلغ الذى كان يقبض من الملتزمين وقدره أربعة وسبعون كيسا مصريا وكسوراً وخمسة عشر آلاف وتسعمائة | ٥١] وثمانية وثمانون فضة ، وكان يصرف ذلك القدر صرة ترسل إلى أهالى مكة والمدينة ومرتبات وخيرات ، وعوائد الناظر والكتبة والخدمة وجملة المصرف على قدر الأصل ، وللوقف المذكور غلال حب على بلاد معلومة وقدره ثلاثة وثلاثون ألفا وثلاثمائة وثلاثة وثلاثون أردبا وثلث ، ويصرف ذلك القدر مثل المال بموجب دفتر بختم الناظر وبمباشرة كتبة الوقف المذكور .

السؤال الثالث عشر

عن المال الميرى كيف كان قبضه على مرة واحدة أو على مرات ، فأجابه أن الميرى قسمين صيفى وشتوى ، أما الصيفى فكان يقبض على مرتين النصف لمال الصرة والنصف إلى أمير الحاج ، وأما الشتوى فكان يقبض على أثلاث لموجبات العساكر والمواجب الأربعة من ذمة الباشا ، والذى يبقى | ٥٢] من الأموال المذكورة بعد مصاريف الميرى يتحصل إلى خزنة السلطان ، وترسل له صحبة صنجق الخزنة [1] .

---

(١) من قواعد الإدارة المالية فى ذلك العهد أنه للباشا أن يسقط عن الأفراد أو الطوائف =

السؤال الرابع عشر

عن الأطيان الميرية المستأجرة على يد بوسيالك مدير الحدود العامة فى أى محل فأجابه أنهم داخلون ميرى الجمارك ، وكانوا أصلهم الأوجاقات ، وكان ميريهم يدفع إلى ديوان الروزنامة ، والآن صار مالهم يقبض من المستأجرين حكم الإيجار (١) .

السؤال الخامس عشر

عن جمرك الرقيق من الجوار [الجوارى] والعبيد لمن كان ، فأجابه أنه كان لكل من كان صنجق جرجا يكون له ذلك الجمرك ، وأن صنجق جرجا ملزوم بدفع ميرى الولاية ، لأن الميرى لم يكن مربوطا على ذلك الجمرك لأن الرقيق لم يكن هو شرط أن يحضر فى كل سنة (٢) .

السؤال السادس عشر

[٥٣] عن الحوادث التى جددها الملوك [الأمراء المماليك] مثل حادثة الأورز

= شيئا من حقوق السلطان نظير تكفله هو بما يسقط كما أنه كان له أن يبدل فى نظام صرف الأموال ولكن بشرط أن يبقى الصافى النهائى للسلطان كما كان (مثال ذلك — فى الإجابة على السؤال الثانى من الباب العاشر) — وكانت نتيجة هذا أن تكفل الباشا ببعض الموجبات الأميرية . وقد عدد حسين أفندى مواجب أربعة وذكر استيف فى مقالته فى ص ٢٣٤ ان الموجبات على الباشا هى ماتكفل به من ميرى الأوقاف الثمانيــة وما يؤديه إلى كتخداءات أوجاقات جمليان وتفكشيان وچراكسة ، وإلى ولاة القاهرة ومصر العتيقة وبولاق ، وإلى أمين الإحتساب ، وإلى أوجاق الإنكشارية نظير ماعليه من ميرى جمرك الإسكندرية ، وإلى أوجاق العزب نظير حقهم فى رسوم البحرين .

(١) بوسيالك هو Poussielgue مهد لإغارة بونابرت على جزائر مالطه ببذر بذور التفرقة بين فرسان القديس يوحنا ، وأدار شؤون مصر المالية أيام الإحتلال الفرنسى منذ بدئه إلى أن عاد إلى وطنه عقب اتفاق العريش فى أوائل ١٨٠٠ ، وكان أحد المفوضين عن كليبر فى عقد هذا الإتفاق .

(٢) هذا خلاف الرسوم التى كان يتقاضاها ملتزم وكالة الرقيق فى القاهرة عن كل صفقة . ولا يمكن بيع أو شراء العبيد إلا فى هذه الوكالة . وكل بيع وشراء لايكون إلا بصك يبين جنس الرقيق ذكراً أو أنثى واسمه واسم الجلاب الذى باع والفرد من الناس الذى اشتراه ، ويوقع هذا الصك الملتزم . وهذا الصك يبقى يتداوله كل من يشترى العبد فيما بعد ، ويعطى للعبد إذا ما أعتق بعد ذلك — هــذا فيما يتعلق بالرقيق السود — أما البيض فلم يكن على التجارة فيهم أى قيد من هذا النوع (راجع مقالة استيف فى ص ١٨٤ و ١٨٥) .

[الأرز] ، فأجابه أن تلك الحوادث لم تكن مقررة بالميرى ، وهى حادثة قريب عهد أحدثها المملوك وصارت الآن عائدة إلى الجمهور [أى حكومة الجمهورية الفرنسية] .

السؤال السابع عشر

عن الحوادث من زمن تجددها على وكائل الأورز والعصفر وغيره ، فأجابه أن الوكائل المذكورة كانت تعلق الأغاوات القزلارية فتغلب المملوك وربط ذلك الوكائل ورتب عليها تلك الحوادث من مدة قريبة (١) .

السؤال الثامن عشر

أن الروزنامجى من يقرره فى خدمته ، فأجابه أنه يقرره الباشا باطلاع شيخ البلد وأعيانها بشرط أن يكون ذا فهم وعقل وتدبير ، وأن يكون أمينا لأنه مأذون بقبض الأموال وصرفها ، وذا صناعة فى فن الكتابة لأنه مطلوب منه السؤالات والجوابات والكتابة مطلوبة له من الأفندية والكتابة [والكتبة] التى تحت يده والحساب [٥٤] مطلوب له .

السؤال التاسع عشر

عن الخيانة إذا وقعت من واحد أفندى من يقاصصه ومن يرفع خدمته ، فأجابه أن الروزنامجى له أن يقاصص الأفندية بحسب ذنوبهم الذى يستحق القصاص يقاصصه ، والذى يستحق الرفع من خدمته يرفع أمره إلى الحاكم ، ويرفعه بإذنه ، ولم يكن أحد من الحكام له معارضة لأحد من الأفندية فى كامل الأمور لأن الرونامجى هو الحاكم عليهم ومطلوبون منه .

---

(١) من نوع وكالة الرقيق التى وصفناها وكالة العصفر فى بولاق ووكالتا الأرز الواحدة بدمياط ، والثانية برشيد ، وكانت الحكومة تمنع تداول هذه الأصناف وغيرها إلا فى هذه الوكائل وأمثالها . وتهب الرسوم التى تفرض على البيع والشراء لأفراد أو طوائف من الناس . من هؤلاء طائفة الأغاوات القزلارية وهم خصيان السلطان السود المكلفون بملاحظة جوارى القصر (القيزلر) مقالة استيف ص ١٨٥ .

السؤال العشرون

عن أقلام الأفندية كيف كان ترتيبهم ، فأجابه أن ترتيبهم مذكور فى الباب الخامس ، وأن أقلامهم [وظائفهم] مشترى [مشتراة] من قديم الزمان حكم ترتيب السلطان ، ولم يكن أحداً يتعدى عليهم فى خدمتهم ، وأن مات منهم أحد يكون قلمه محلول ، ويُدفع حلوانه إلى الباشا على يد الروزنامجى [٥٥] بالشفقة والرحمة لأنها خدمة عمل [1].

السؤال الأحد والعشرون

عن دار الضرب ومن يتعاطاها ، فأجابه أنه كان يحضر لها أغا من الدولة العلية خصوصى إلى ذلك ، وهو الذى يديرها ، ويدفع مال الميرى الذى عليها ، وعوائد الباشا ، وكتخدائه والمرتبات إلى أصحابها ، ودفع أجر الخدمة والمصاريف ، والباقى بعد ذلك يكون إلى المذكور [2].

السؤال الثانى والعشرون

لماذا أن دار الضرب الآن صارت إلى الباشا ، فأجابه أن سبب ذلك تغلب المملوك على الباشاوات ، وعدم دفعهم العوائد التى عليهم ، ودفع [وعدم دفع] الحلوان على حقيقته ، فقل مدخولهم [أى الباشوات] وصاروا محتاجين إلى إعانتهم على مصروفهم ، فهذا هو السبب لعطية دار الضرب لهم [3].

---

(١) « محلول » من الاصطلاحات الهامة فى ذلك العهد تطلق على حصة الالتزام وعلى الوظيفه إذا مات صاحبهما فيعاد منحهما من جديد نظير الحلوان .

(٢) ليس فى مقالة استيف ما يضاف إلى هذه الإجابة ، ومما يدل على مقدار ما كانت تدره دار الضرب أن الإدارة الفرنسية تحققت من أن سك ريال أفرنجى إلى انصاف فضة يعطى ربحا صافيا قدره الثلث (راجع Charles - Roux: Bonaparte Gouverneur d' Egypte p. 110) ويذكر الجبرتى فى حوادث محرم ١٢٢٧ (المجلد الرابع) دهشة محمد على لما كان عليه حتى أحقر رجال دار الضرب من سعة الحال .

(٣) يؤيد استيف فى مقالته فى ص ١١٢ هنا ، ويزيد عليه أن إعطاء دار الضرب (أو بعبارة أصح الميرى المقرر عليها) للباشا حدث منذ أيام على بك الكبير وأن الباشوات =

الباب الحادى عشر

[٥٦] فى تعريف تمكين الملتزمين فى الالتزام والفلاحين من الأراضى .

السؤال الأول

فى تمكين الملتزمين فى البلاد كيف كان ، فأجابه حين دخل السلطان سليم فوجد الناس واضعين أيديهم على البلاد بموجب التمكينات التى بأيديهم أما بشراء وأما بحلوان ، فأبقاهم على ماهم عليه ومكنهم فى البلاد بتمكين جديد ، وأخذ منهم حلوان قدومه وأملاكه بالقاهرة ، وشرط عليهم أن يدفعوا الميرى الذى مضبوط على البلاد ، وأذن لهم بالبيع والشراء [فى حصص الالتزام] وجعل له بعد التمكين الأول على كل من مات من الملتزمين حلوان ثلاثة سنوات من القايض الحر ، والتمكين القديم والجديد هو السبب فى ملك الملتزم ، ولم يبق للسلطان بلاد فى القاهرة [فى القطر المصرى] ولم يكن له على الملتزمين إلا الميرى فقط ، والحلوان الذى قرره على الأموات حكم الشرط لأن البلاد بلاد الله ، والعبيد عباد الله ، وأن السلطان العادل [٥٧] هو ولى الأمر ولازم الاتباع له فى سائر الأمور إلا فى مخالفة أوامر الله تعالى .

السؤال الثانى

كيف كان تمكين الفلاح من الأرض ، فأجابه أن السلطان سليم لما حضر بعصر وربط أطيان البلاد وأموالهم ، فوجد الأطيان مؤثرة على الفلاحين وأبقاهم على ماهم عليه ، ومكنهم بتمكين الملتزم ، وشرط على الفلاح أنه لم يكن له بيع ولا شراء فى الطين لكون أن الطين ملك الملتزم الذى هو أنابه السلطان عنه والفلاح خدام الأرض ، وزرعها له بعد دفع المال الذى قرره عليه السلطان ، والملتزم له أرض لم يكن له عباد [١] .

= اعتادوا أن يبيعوا ماوهبهم السلطان من الميرى على دار الضرب إلى شيخ البلد أو كبير الأمراء المماليك فى ذلك العهد .

(١) « الأرض مؤثرة على الفلاحين » القسم من حصص الالتزام الذى يوزع على الفلاحين =

السؤال الثالث

هل للملتزم أن يرفع الفلاح عن أثره أم لا ، فأجابه أن الملتزم [ليس] له رفع الفلاح عن أثره إلا بعيوب ظاهرة ، أما بعدم دفع المال ، وأما بتبوير الأرض [٥٨] عمداً أو بخيانة ظاهرة فإن حصل ذلك من الفلاح فللملتزم أن يرفع المذكور عن أثره ويعطيه لمن شاء .

السؤال الرابع

هل للفلاح أن يفوت أثره أم لا ، فأجابه أن الفلاح إذا فات أثره برضاه له ذلك ، والملتزم لن يكن له أن يقهر الفلاح فى خدمته ولا يرفعه عن أثره .

السؤال الخامس

عن الذى يموت من الفلاحين ، هل يكون أثره إلى الملتزم أم لا ، فأجابه أن يكون أثره إلى ذريته أو عياله أو أقاربه ، وأن لم يكن له أحـد ، فالأثر إلى الملتزم يقرر فيه من شاء الفلاحين ، وهذا حكم شرط الملك حين أثر الأطيان إلى أربابها .

الباب الثانى عشر

فى تعريف مقدار الميرى إلى غاية تحرير حسن باشا كان قدره أى شيء

والآن قدره أى شيء

[٥٩] السؤال الأول

عن مقدار الميرى الذى حرره حسن باشا سنة ١٢٠٠ ، فأجابه أنه كان مقداره خمسة آلاف كيس ومائة وثلاثة وأربعون كيساً مصريا وكسور ، وخمسة عشر آلاف وستة وعشرون فضة[(١)] .

= ويبقى حقهم فيه كما شرح حسين أفندى فى أجوبته يعرف بأثر الفلاح أو بالأطيان الأثرية أو المؤثرة فى الفلاحين — تمييزاً له عن الأوسية التى يحتفظ بها الملتزمون .

(١) فى سنة ١٢٠٠ هـ وصل مصر على رأس عمارة بحرية عثمانية القبودان باشا الغازى =

السؤال الثانى

لماذا أن الميرى أنقص من تحرير حسن باشا ، فأجابه أن حسن باشا حين حضر بمصر زوّد على الميرى مائتين واثنين وسبعين كيسا مصريا على جهات يأتى ذكرهم فيه بعد ماحصل من الأمراء المصرية غوغا بسبب ذلك ، وبيان الزيادة زود على جمرك اسكندرية مائتين وأربعين كيسا مصريا ، وعلى خيار شنبر ، وسنامكى ستة عشر كيسا مصريا ، وعلى ناحية المطرية بدمياط ثمانية أكياس مصرية ، وعلى جلود السلخانة ثمانية أكياس مصرية ، وهذا جملة الزيادة ، وعُمل فى شأن ذلك عرض من [٦٠] الأمراء المصرية ، وأرسلوه إلى السلطان الآن [الحالى] وهو السلطان سليم ، فقبل ذلك العرض ، وحضر منه أمر برفع ذلك فرفع من دفاتر الميرى ، وكذلك ارتفع من أصل الميرى خزينة ماقدره من ابتداء سنة ١٢٠٠ إلى غاية ١٢١٢ كيسا مصريا مائة وسبعة وستون وكسور ، وخمسمائة وسبعة وثمانون فضة ، ومثل ما ارتفع ذلك القدر من الأصول ارتفع قدره من الخصوم ، فجملة مرفوع الأول والثانى أربعمائة وتسعة وثلاثون كيسا مصريا وكسور ، وخمسمائة وتسعة وثمانون فضة ، فيبقى بعد ذلك إلى غاية سنة ١٢١٢ أربعة آلاف وأربعمائة وثلاثة وأربعون فضة ، فهذا هو مجموع الميرى المقيد فى الباب العاشر[(١)] .

= حسن موفدا من قبل السلطان لكسر شوكة الأميرين إبراهيم ومراد وقد عمت الشكوى منهما — وأقام حسن باشا بمصر شهوراً تمكن فى أثنائها من اقصاء الأميرين عن القاهرة ، ونقل الرياسة إلى أمير آخر منافس لهما هو اسماعيل بك أى أن كل ما استطاعه حسن هو الاستعانة بحزب من المماليك ضد حزب آخر ، ولم يتمكن من وضع حد لاغتصاب الأمراء وإعادة النظم الشرعية لما يجب أن تكون عليه — وبعد مغادرة حسن باشا لمصر ، وموت اسماعيل بك فى الطاعون المشهور باسمه عاد مراد وإبراهيم للقاهرة واستأنفا الحكم على الطريقة التى ألفا — .

والمقصود بالميرى فى هذه الإجابة هو جملة الضرائب المتنوعة التى تجبى لحساب السلطان .

وتجد تفصيل ما كان من أمر حسن باشا فى الجبرتى فى حوادث سنة ١٢٠٠ (المجلد الثانى) وتجد إجمالها فى الجزء الثالث من المجمل الفرنسى لتاريخ مصر فى الفصل الذى عقده المسيو كب . Precis de L'Histoire d'Egyte t. III. p. 49

(١) زاد حسن باشا بمجموع أموال السلطان المختلفة من ال ٤٧٠٤ كيسا و ١٤٤٣ فضة =

الباب الثالث عشر (١)

[٦١] فى تعريف سبب ترتيب الميرى على البلاد وغيره

السؤال الأول

فى سبب ترتيب الميرى على البلاد ، فأجابه أن أصول الترتيب فى نظير عشور خراج الأرض الذى كان يؤخذ من المزارعين ، وصار الآن ميرى وازداد حتى بلغ ذلك المقدار .

= المذكورة فى السؤال الثالث من الباب العاشر إلى ٥١٤٣ كيسا و ١٥٠٢٩ فضة المذكورة هنا وهذه الزيادة وقدرها ٤٣٩ كيسا و٥٨٣ فضة نشأت من زيادتين إحداهما هى عبارة عن ٢٧٢ كيسا زادها حسن باشا على الجهات المذكورة فى الإجابة والأخرى عبارة عن ١٦٧ كيسا و ٥٨٧ فضة زيدت فى خزنة السلطان (قد سبق لنا تعريفها) — وقد رأينا أن السلطان سليم الثالث رفع — بناء على التماس الأمراء — الزيادتين أى زيادة الضرائب وزيادة مال الخزينة ليرجع الأمر إلى ما كان عليه ، أما الزيادة التى زادها حسن باشا فيمكن فهمها إذا ذكرنا أن الحكومة كانت تحتكر أصنافا وأنها تبيع حقها فى الأصناف المحتكرة لملتزمين يلتزمون بإداء مبلغ من المال للحكومة نظير الإحتكار — من هذه الأصناف الخيار شنبر ، وكان يزرع فى الدلتا والسنامكى وكان ينبت فى الصحراء بين النيل عند مديرية قنا والبحر الأحمر وكلاهما مما كان يستخدم فى العلاج إذ ذاك (راجع مقالة Rouyer : Notice Sur les Medicaments usuels des Egyptiens. Description d' Egypte tome XI. pp. 446, 456, 457

(١) يرمى حسين أفندى فى هذا الباب إلى بيان أسباب فرض الضرائب الأميرية المختلفة — وإذا تذكرنا ماقلناه من أن الميرى يفيد : (١) مالا مربوطا على أرض زراعية . (٢) على صاحب منصب (٣) على المنتفعين من الرسوم المقررة على جمارك وسواحل وأسواق (٤) على جهات تدفع مالا لتنال حماية خاصة (٥) على ملتزمى أصناف محتكرة سهل علينا أن نفهم الإجابات الواردة .

فالميرى فى السؤال الأول هو المال المفروض على الأرض الزراعيــة للسلطان — وهو غير المخرجات الواردة فى السؤال الخامس والتى شرحنا معناها والميرى فى الأسئلة الثانى والثالث والرابع يؤديه المنتفعون بالرسوم الجمركية من أفراد وطوائف مثلا طائفة الإنكشارية أعطى لها حق الاستيلاء على رسوم جمرك الاسكندرية فعليها أن تؤدى للسلطان « ميريا » نظير هذا الانتفاع ، والميرى فى الأسئلة من الخامس إلى الحادى والعشرين ، والسؤال الرابع والعشرين والسؤال التاسع والعشرين هو ميرى على أصحاب مناصب ووظائف . وتقلدهم هــذه الوظائف يكسبهم مرتبات وعوائد وحق جمع رسوم مختلفة أحيانا ، فيجب أن يؤدوا للسلطان ميريا عن هذه المزايا (راجع استيف فى مقالته ص ١٠٩) ، هذا وفى إجابة حسين أفندى على السؤال التاسع عشر من الباب الخامس عبارة تدلنا على أن فكرة دفع أصحاب المناصب ميريا عن مناصبهم كانت تحتوى أيضا على عنصر الإحتماء بالحاكم =

السؤال الثانى

عن سبب ميرى جمرك الدواوين ، فأجابه أن هـذا فى نظير عشور البضائع والتجارات المحضرة من بر الروم وغيره .

السؤال الثالث

عن سبب ميرى البهار ، فأجابه أن هذا فى نظير عشور البن والبهار المحضرة من الهند والأقطار الحجازية .

السؤال الرابع

عن سبب ميرى البحرين ، فأجابه أن هذا فى نظير ما يؤخذ من جمرك الغلال وجمرك المراكب .

السؤال الخامس

عن سبب ميرى كشاف الولايات ، فأجابه أن هـذا فى نظير[٦٢] مال البلاد الذى رتبها لهم السلطان ، وفى نظير عوائدهم المرتبة على البلاد من داخل المخرجات .

السؤال السادس

عن سبب كشوفية الدفتر دار ، فأجابه أن هذا فى نظير منصبه وماله من العوائد

السؤال السابع

عن سبب ميرى أغاوات متفرقة ، فأجابه أن هذا مثل الذى قبله :

السؤال الثامن

عن سبب ميرى كتخدا چاوشان ، فأجابه أن هذا فى نظير ماله من العوائد .

= بهذه الوسيلة قال : « وقدر [السلطان] على الأفندية المذكورين جانب ميرى يدفعونه إلى ديوان السلطان لعدم التعدى عليهم فى كامل الأمور وحفظ مقامهم لخدمة الملوك » .

والميرى فى السؤالين الخامس والعشرين والسادس والعشرين هو مال حماية

والميرى فى الأسئلة الثانى والعشرين والثالث والعشرين والسابع والعشرين والثامن والعشرين يؤديه ملتزمون بأصناف محتكرة .

السؤال التاسع

عن سبب ميرى الترجمان ، فأجابه أن هذا فى نظير ماله من العوائد .

السؤال العاشر

عن سبب ميرى الأغاوات والأوجاقات السبعة والأفندية [٦٣] ، فأجابه أن هذا فى نظير عوائدهم ومناصبهم .

السؤال الحادى عشر

عن سبب الميرى المطلوب من أفندية الديوان ، فأجابه أن هذا فى نظير مناصبهم وعوائدهم على جانب الميرى والباشا ومالهم من الفراوى والكساوى .

السؤال الثانى عشر*

عن سبب ميرى أمين الشون ، فأجابه أن هذا فى نظير منصبه وماله من العوائد على جانب غلال الميرى .

السؤال الثالث عشر

عن سبب ميرى المحتسب ، فأجابه أن هذا فى نظير عوائده على السوقية المسببين [المتسببين] وعوائده على جانب الميرى .

السؤال الرابع عشر

عن سبب ميرى أمين الخردة ، فأجابه أن هذا فى نظير حملة الجمال والحمير بخيمة الرميلة ، وحملة الفيوم ، وكامل الأقلام التى هى من داخل الخردة (١) .

السؤال الخامس عشر

عن سبب ميرى [مشايخ] الأسواق ، فأجابه أن هذا فى نظير عوائدهم على الترك وعلى الدلالين (٢) .

(*) رأس السؤال الثانى عشر والإجابة عليه فى هامش الأصل .

(١) « الحلة » رسوم أسواق — والرميلة الميدان القريب من القلعة — وقد شرحنا أن الخردة مجموعة ضرائب متنوعة جداً بينا منها الرسوم المفروضة على « العوالم » وأصحاب الألاعيب وهكذا — راجع مقالة استيف فى ص ١٩١ .

(٢) المقصود من ميرى الأسواق ما كان يؤديه للحكومة شيخا الدلالين [وكان أحدهما =

[٦٤] السؤال السادس عشر

عن سبب ميرى أغات البارودية ، فأجابه أن هذا فى نظير ماهو مرتب له على جانب الميرى فى كل سنة ، وإحدى وسبعون ألفا وستمائة وستون فضة ، وفى نظير البارود المرتب على ناحية منية كنانة وشلقان بولاية القليوبية ، وفى نظير عوائده على معامل البارود :

السؤال السابع عشر

عن سبب ميرى أغات المهندسين والبنايين [أى معمارجي باشى] فأجابه أن هذا فى نظير عوائده على جانب عمارة السلطنة بحسب طول المدة له فى كل يوم محبوب فى نظير عوائده على جانب المهندسين .

السؤال الثامن عشر

عن سبب ميرى قافلة باشى ، فأجابه أن هذا فى نظير عوائده على جانب البن فى كل فرق ربع ريال .

السؤال التاسع عشر

[٦٥] عن سبب ميرى سردار جرجا ، فأجابه أن هذا فى نظير ناحية بندار التبنات التى أوقفها له الملك ، وفى عوائده على جانب حاكم جرجا .

السؤال العشرون

عن سبب ميرى أغاوات القلاع ، فأجابه أن هذا فى نظير ما هو مرتب على جانب الميرى وغيره .

السؤال الحادى عشر

عن سبب ميرى أمين الضربخانة ، فأجابه أن هذا فى نظير ما يبقى له من المكسب بعد مصاريف المرتبات .

= تركيا والآخر مصريا] نظير ما كان يفرضانه على الدلالين ، وكان لابد لمن يبيع أو يشترى فى أسواق معينة من استخدام دلال ، ودفع رسم دلالة (راجع استيف فى مقالته فى ص ١١٥) .

السؤال الثانى والعشرون

عن سبب ميرى الجلود ، فأجابه أن هذا فى نظير زيادة ثمن الجلود التى يأخذونها من الدابغ .

السؤال الثالث والعشرون

عن سبب ميرى وكالة البهار ، فأجابه إن هذا فى نظير ما يخص أصحاب الملك من عوائد البهار والأمنية [وكونهم آمنين] .

[٦٦] السؤال الرابع والعشرون

عن سبب ميرى أغاوات الجيزية [الجزية] ، فأجابه إن هذا ما يؤخذ من النصارى واليهود فى كل سنة ، العال أربعمائة وأربعون فضة على كل رأس ، والأوسط على كل رأس مائتان وعشرون فضة ، والأدنى على كل رأس مائة وعشرة فضة (١) .

السؤال الخامس والعشرون

عن سبب ميرى وقف سليمان باشا بثغر رشيد ، فأجابه أن هذا فى نظير ما كان قدره على نفسه صاحب الوقف أن يدفع ذلك القدر إلى ديوان السلطان تبركا لعدم المعارض لوقفه .

السؤال السادس والعشرون

عن سبب ميرى وقف السلطان الغورى والسلطان الأشرف والسلطان بيبرس والسلطان قايتباى والوزير خير بك والوزير يشبك ، فأجابه أن هذا فى نظير جمكية مرتب لهم بدفتر الموجبات ، وفى نظير مال الرزق والأطيان [٦٧] ورتب ذلك الميرى

(١) الجزية أو الجوالى مفروضة على الذكور البالغين من أهل الذمة من نصارى ويهود ، وكانت من ثلاث فئات ، ويحضر لجمعها كل سنة أغا من دار السلطنة . وقد يلتزم بها قبل هذا الأغا ملتزمون (راجع مقالة استيف فى ص ١٩٢ — ١٩٤) .

على الأوقاف المذكورة لأجل أن يكونوا منسوبين إلى جهة الملك وعدم التعرض لأوقافهم .

السؤال السابع والعشرون

عن سبب ميرى خيار شنبر وسنامكى ، فأجابه أن هـذا فى نظير العشور التى تؤخذ من التجار .

السؤال الثامن والعشرون

عن سبب ميرى أمين مشاق ، فأجابه أن هذا فى نظير عوائده الآتية على البلاد [1] .

السؤال التاسع والعشرون

عن سبب الميرى المطلوب من الباشا ، فأجابه إن هذا فى نظير تجديد خيرات مرتبه إلى بعض من الناس ، وفى سبيل إنعامه إلى شريف مكة ، و إلى أوجاقات متفرقة ، وفى نظير عوائده فى مال البهار فى كل فرق أربعمائة فضـة ، وفى نظير ما دفعه عن بعض أقلام بأمره ، وفى نظير الحلوان [2] .

---

(١) أمين المشاق أو أغا المشاق كانت مهمته جمع ماتطلبه دار السلطنة من « المشاقة » وهى نسل حبال القنب ، وقد قال عنه استيف فى مقالته ص ١١٤ أنه كانت له عوائد قدرها من ٢٠ إلى ١٠٠ فضة عن كل بلدة يجمعها من الملتزمين ، وأنه كان يدفع له ثمن مايجمع من المشاقة بشرط أن يكتب له قاضى بولاق أشهاداً يثبت مقدار ماجمع من المشاقة وقيمة ذلك .

(٢) لايستقيم القسم الثانى من الإجابة مع القسم الأول — إذ أننا نفهم أن الباشا يؤدى ميريا نظير ماله من العوائد على البن ونظير الحلوان الذى يستولى عليـه عند انتقال حصص الالتزام من يد إلى يد وفى نظير مايأخذه من أصحاب الوظائف ، ولـكننا لانفهم كيف أنه كان يؤدى ميريا على تجـديده بعض الخيرات ، وعلى انعامه إلى شريف مكة ، وإلى أوجاقات مختلفة كتحمله عن الإنكشارية مثلا ميرى جمرك الإسكندرية — وقد نستطيع أن نقول أن الباشا رفع عنه من ميرى منصبه بقدر ما أخذه على نفسـه من التكاليف الواردة فى القسم الأول أو أنه حسب على خزنة السلطان قيامه بها وانتفاعه من القيام بعضها (كمسألة جمرك الإسكندرية) فحق عليه أن يؤدى ميريا نظير الانتفاع . ولـكن الصعوبة باقية .

الباب الرابع عشر

[٦٨] فى تعريف سبب ترتيب مصاريف الميرى

السؤال الأول

عن سبب صرة الحرمين الشريفين ، فأجابه أنه كانت الملوك فى الزمان القديم يرسلون هدايا إلى أهالى مكة والمدينة من أصل مبلغ كبير فى كل سنة من أصل بيت [مال] المسلمين ، فلما حضر السلطان سليم وضبط أموال الميرى ، ضبط ذلك القدر بموجب دفتر بأسماء معلومة يرسل اليهم فى كل سنة ، وصار يقع فيه البيع والشراء بين الناس فى بعضها [١] .

---

(١) ماورد فى آخر هذه الإجابة أمر هام جداً علينا أن نشرحه شرحا وافياً .

يقول حسين أفندى أنه كان هناك دفتر بأسماء الأفراد من أهل الحرمين الذين ترسل لهم صرة الحرمين الشريفين ثم أضاف إلى ذلك وصار يقع فيه البيع والشراء — ومعنى ذلك أن هذه المرتبات المقررة فى صرة الحرمين — واسمها « أوراق صرة » — أصبحت يتداولها الناس بالبيع والشراء كما يتبادل الناس بيع وشراء العقار الثابت أو الأوراق المالية فى عهدنا الحاضر .

ولم تكن هذه وحدها الأوراق المتداولة فى ذلك العصر بل كانت مرتبات الجند — واسمها أوراق جامكية — وكذلك أوراق المرتبات الجارية على الشيوخ ومن فى حكمهم — واسمها الجراية — مما يتداولها الناس بكل أنواع التداول ، وسنقتبس من مقالة استيف ومن تاريخ الجبرتى مايزيد هذه الناحية من حياة مصر المالية وضوحاً — ولعل هذه الاقتباسات تعيننا على فهم أسباب اختلال أمر الحامية العثمانية وفتح باب الإغتصاب لكل من آنس فى نفسه قوة .

مقتبسات من استيف :

أولا — أن أوراق جمكية العسكر لم تكن للعسكر وحدهم ، بل كانت تمنح لغيرهم كمرتبات خيرية (مقالة استيف ص ٢١٣) .

ثانياً — أن دفتر الصرة احتوى على أسماء كثيرين ليسوا من أهل الحرمين وإنما استطاعوا أن يحولوا أوراقهم من أوراق جمكية إلى أوراق صرة لما شاهدوه من ضبط صرف أموال الصرة (مقالة استيف ص ٢٢١) .

ثالثاً — أن السلطان رتب فى الأصل جمكية العساكر بحيث يبلغ مرتب الجندى ½ ١٨٢ فضة فى العام ومرتبات الضباط من فئتين إما مثلى مرتب الجند وإما ثلاثة أمثاله — وقد بلغ مرتب الصنجق ٧٢٩٧٠٨٠ فضة — ثم حدث على توالى الزمن أن أعتبر الجند والضباط والصناجق هذه المرتبات ملكا لهم لامرتبا يصرف لهم على أداء وظائفهم واستغلوا هذا الملك كما يستغل العقار وغيره وصارت بذلك أوراق جمكية العساكر فى أيدى النساء والأطفال وسواهم من غير المحاربين .

وقد علل استيف هذا بما ذكرناه فى الاقتباس الأول من أن السلاطين أنفسهم كانوا =

السؤال الثانى

عن سبب مصاريف أمير الحج ، فأجابه أنه كان فى الزمن القديم يطلع بالحجاج كبير التجار ، ويأخذ صحبته الهدايا التى ترسل إلى الحرمين وكسوة البيت الشريف تذهب وترجع فى أمن وأمان ، ثم بعد ذلك تغلبت العربان وقطعوا الطريق ، فاحتاج الأمر إلى رجل كبير من أهل الحروب [٦٩] وعساكر ، فعينوا صنجقا من صناجق مصر يطلع بقافلة الحجاج ، فرتب له فى كل سنة مائتا كيس ، واستمر ذلك مدة طويلة ، فمن زيادة عوائد العربان وزيادة أسعار الأشياء زاد المبلغ شيئاً فشيئاً حتى بلغ ذلك المبلغ قدره ثمانمائة كيس .

السؤال الثالث

عن سبب مصاريف الحرمين ، فأجابه أنه فى سابق الزمان كان يرسل إلى الحرمين زيت طيب وشمع عسل وقناديل ما يحتاج اليه بغير قدر معلوم ، ففى وقت التحرير تثمن هذه الأشياء وترسل فى كل سنة .

= يتصرفون فى أوراق الجمكية كما يرون ويهبونها للمساجد وهكذا (مقالة استيف ص ٢٠٢ — ٢٠٣) .

مقتبسات من الجبرتى :

قال الجبرتى فى ختام حوادث سنة ١٢١٦ بمناسبة جلاء الفرنسيين عن مصر أن ولاة الأمور العثمانيين أخذوا يعيدون النظر فى مالية مصر ، وأن من ضمن ما بحثوه أمر « الجامكية ومرتبات الغلال بالأنبار . وأن من جملة رواج حال أهل مصر المتوسطين هذان الشيئان وهما الجمكية والغلال التى يقال لها الجرايات رتبها الملوك السالفة من الأموال الميرية للعساكر المتسبة للوجاقات والمرابطين بالقلاع الكائنة حول الأقليم ، ومنها ماهو للأيتام والمشايخ المتقاعدين ونحوهم ، وكانت من أروج الإيراد لأهل مصر وخصوصا أهل الطبقة الذين ليس لهم اقطاع ولا زراعات ولا تجارات كأهل العلم ومساتير أولاد البلد والأرامل ونحوهم ، وثبت وتقرر إيرادها وصرفها فى كل ثلاثة أشهر من أول القرن العاشر إلى أواخر القرن الثانى عشر بحيث تقرر فى الأذهان عدم اختلالها أصلا ولما صارت بهذه المثابة تناقلوها بالبيع والشراء والفراغ ، وتغالوا فى أثمانها ورغبوا فيها وخصوصا لسلامتها من عوارض الهدم والبناء كما فى العقار ، وأوقفوها وأرصدوها على جهات الخيرات والصهاريج والمكاتب ومصالح المساجد ونفقات أهل الحرمين وأهل بيت المقدس ، وأفتى العلماء بصحة وقفها لعلة عدم تطرق الخلل ، فلما اختلت الأحوال وطمع الحكام فى الأموال الميرية ضعف شأنها ورخص سعرها وانحط قدرها وافتقر أربابها ولم تزل فى الانحطاط والتسفل حتى بيع الأصل والإيراد بالغبن الفاحش جداً » .

السؤال الرابع

عن الموجبات والمرتبات والخيرات التى بمصر ، فأجابه أن جميع ذلك كان يصرف من بيت المال فى وقت التحرير ، وارتبط ذلك كله فى دفاتر ، وصار يصرف فى كل سنة من الروزنامة العامرة على جانب الميرى ، وصارت هذه [٧٠] المرتبات والخيرات يقع فيها البيع والشراء ، وصار الناس يملكونها بتمكين ديوانى من نائب السلطة ، ومجموع تلك المصاريف كلها قدرها مبين فى الباب العاشر.

الباب الخامس عشر

فى تعريف المواريث وما يخص بيت المال

السؤال الأول

عن مواريث الأموات كيف يقع فيها ، فأجابه أن جميع متروكات الميت تقسم على أولاده وعلى عياله ، فإن كان له أولاد فلزوجته الثمن ، والباقى يقسم على ثلاثة أقسام ، الثلث منه للأنثى والثلثان منه للذكر ، وهذا لا يكون إلا بعد دفع الديون والمصاريف التى يحتاج اليها الميت وبعد حق الزوجة [فى] مؤخر الصداق ، وهذا على طريقة الشريعة الإسلامية وأما خلافه لا يحيط علمنا به .

السؤال الثانى

عن الذى يخص بيت المال من متروكات الميت وأملاكه [٧١] ، فأجابه أن جميع متروكاته تكون لورثة الميت ، ولم يكن إلى بيت المال شىء ، فإن لم يكن له أولاد ولا ورثة فللزوجة منه الربع وإلى بيت المال الثلاثة أرباع ، بعد دفع الديون وكامل المصاريف التى يحتاج إليها الميت ، وإن كان له أقارب من ذوى الأرحام وهم النساء فهم أولى من بيت المال .

السؤال الثالث

عن الذى يخص القاضى من ميراث الميت ، فأجبناه إن كان القاضى يحضر

القسمة فى الميراث فله عوائد تخصم من أصل الميراث عن كل ألف وعشرون فضة حكم قانون مصر من قديم الزمان ، و إن كان الورثة يقع بينهم الرضى ويقسموا الميراث بينهم ، فلا يكون للقاضى شىء من ذلك .

السؤال الرابع

إذا كان الميت ليس له أولاد ما الحكم فيه ، فأجابه[٧٢] أن يكون ربع ميراثه إلى زوجته ، والباقى يقسم على الورثة حكم مراتبهم من بعد الديون و بعد المصاريف .

الباب السادس عشر

عن تعريف الأسئلة الآتى ذكرها فيه

السؤال الأول

عن دخول السلطان سليم بمصر كيف حصل فى الأحوال ، فأجابه عن سبب دخول السلطان ، كان ظلم السلطان الغورى وجماعة الچراكسة بالرعية [و] والله سبحانه وتعالى اذاقهم الذل والخوف وأزالهم الله من كثرة ظلمهم بالعباد .

السؤال الثانى

ما السبب فى ظلم الغورى وجماعة الچراكسة ، فأجابه أن الذى أحوجه الظلم كثرة شراء المماليك وكثرت عليه المصاريف ، فظلم الناس والعباد ، فهذا هو السبب ، ولما خرج من مصر وتوجه إلى جهة حلب و إلى هناك بعدها [٧٣] لم يظهر وقطعت جميع الچراكسة بأجمعهم .

السؤال الثالث

من كان حين السلطان سليم ملك هذه المملكة فى مدته من المديرين فى هذه المملكة ، فأجابه أن المديرين فى مدته كانوا فصحا وعقلا ، وهم الذين رتبوا هذا

الحال والأموال الميرية باطلاعهم. واطلاع السلطان سليمان بعد توجه السلطان سليم ورتبوا وربطوا هذه المملكة ترتيبا عظيما وربطا سديدا .

السؤال الرابع

عن ترتيب الشون من رتبه ، فأجابه أن الذى رتب الشون لغلال الميرى فهو فرعون ورتب معه تراتيب عظيمة وخيرات كثيرة ، ثم بعد ذلك لما حضر السلطان سليم ووجد تراتيب غلال الميرى بمصر ، ورتبه على العساكر والأوجاقات والمشايخ والأمراء والأغاوات والأفندية وباقى الناس ، ورتب إلى الشون مصرفا [أفندى المصرف] وكتبة ومباشرين [٧٤] مسلمين ونصارى وترآسا وخدما يجمعون الغلال الميرى من الملتزمين ويصرفونه بموجب الدفاتر المرتبة وعوائد الكتبة والخدم على جانب الغلال الميرية .

السؤال الخامس

عن تراتيب السلطان سليم رتبها حكم قديمها أم لا ، فأجابه أن السلطان الغورى كان ظالما ، وكان مرتبا خيرات ، فلما دخل السلطان سليم وأزاله ، زود الخيرات والمرتبات عن أول كثيرا وريح الناس جميعا ، وجعل لهم معايش ليتعيش منها العواجز والأيتام والغراب [والغرباء] وهذا كله لأجل رغبة الناس ومحبتهم فيه ، وصار الناس جميعا يدعون له ويترحمون عليه بعد موته .

السؤال السادس

من منفوع السلطان من هذه المملكة ، فأجاب إن هذه المملكة جميعا ملكه ولاينظر إلى الانتفاع منها ، ورتب مصرفها على قدر أصلها ، وأما الخزنة [التى] أبقاها له [لنفسه] فجعلها تحت [٧٥] العمارات والانعامات التى يعطيها ، وجعل له وكيلا بمصر وهو الباشا وشرط عليه أن يحكم فى القاهرة بالشفقة والرحمة على أهلها لأنهم قوم ضعاف ، وجعل بمصر روزناميا مسلما عاقلا ، وهو وكيل عن السلطان فى الأموال الميرية ، وأمرهم بصرف جميع الخيرات من المال والغلال ، وللمذكور المشورة فى كامل

الأمور ، وهو الذى يرد المشورة على الباشوات فى كامل الأمور الصالحة ، وحصل الشرط على الباشوات أن يكونوا على خراج الأوجاقلية [أى على رأيهم] فى كامل الأمور التى قررها وشرط بها السلطان ، وإن حصل أمر مخالف إلى الشروط فلهم أن يعرضوا إلى السلطان ويعزلونه ، وكذلك إن حصل من الأوجاقات شىء مخالف من الشروط فالباشا له أن يزجر المذكورين ويرفعهم عن مناصبهم ويؤدبهم الأدب اللائق بحالهم ، والروزنامجى المذكور يكون أمينا على أسرار السلاطين وأمواله ، وكذلك المقاطعات والخلفاء والكتبة التى تحت يده ، وعهدتهم الجميع عليه ، وإن كان يحصل من المذكور خلاف ماذكرناه يكون معزولا ومهانا ويقاصص بحسب أحواله .

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب

وصلى الله على من لانبى بعده ، وعلى آله

وصحبه وسلم

ملحق بأسماء أصحاب الوظائف :

اختيارية — أرباب السجاجيد — اسباهية — أغاوات الباشا — أغاوات الأوجاقات — أغاوات قزلارية — أغا الإنكشاريه — أغا أو أمين دار الضرب — أغا البارودية أو الجبه جى باشى — أغا المهندسين والبنائين أو المعمارجى باشى — أغاوات الجزية — أغاوات الحرم — أغاوات القلاع — أغا أو أمين المشاق — الأفندية — أفندى الشرقية — أفندى الغربية — أفندى الشهر — أفندى الغلال — أفندى المحاسبة — أفندى اليومية — أفندى المصرف — أفندى الكركشى — أفندى الرزق — أفندى الأوجاقات — أفندى القابلة — أمير الحج — أمين الشون — أمين البحرين — أمين الخردة — انكشاريه — أوجاق — أوضباشى (أوطهباشى)

الباشا — باش اختيار — باش قلفة الروزنامة

تفكشيان — ترجمان

ثاني خليفة الروزنامة — ثالث خليفة الروزنامة

جاوشان — جمليان — چراكسة — الجبه جى باشى — چوربجية

خزينة دار — خليفة وخلفا — الخولى

الدفتر دار — ديوان أفندى

رابع خليفة الروزنامة — رئيس الديوان

زعيم مصر

سردار الحج — سردار الخزنة

شاجرتيه — الشاهد — مشايخ البلاد — شيخ البلد

الصنجق — صنجق طبل خانة — صنجق الخزنة — صناجق الولايات — صيارف الروزنامة — صراف باشى الروزنامة — صيارف البلاد

عزبان

الفرمنجى

قاضى مصر — قافلة باشى — قائمقام — قبودان — قلفه — قلق

كتخدا — كيا — كتخدا چاوشان — كتبة الخزينة — كشاف — كيسه دار — كلاف

متفرقة — المفتيون — المحتسب — مستحفظان — المشد — مهردار — معمارجى باشى

نواب القاضى — نقيب الأشراف

والى — الوكيل

يولداشات .

ملحق بالمصطلحات :

أثر أو أطيان مؤثرة أو أثرية — افراجات — التزام — أوتلاق — أوراق خدم العسكر — أوسية

تذاكر چاوشية — تذاكر ديوانية — ترابيع — تقسيط — تلبيس — تمكينات

جمكية وأوراق جمكية

حلوان — حملة

خرج — الخزنة

ديوان

السليانات

صرة الحرمين وأوراق صرة

فائض — فرمان — فضة ونصف فضة — فرق

كركشى — كدوكات (گديك) — كشوفية — كلالة — كيس

المال الحر — مال الجهات — محبوب — محلول — مخرجات — مضاف — ملتزمون — موجبات — مهاترة — الميرى — الميدى

النبارى — النوبة .

صفحة

صفحة

شفيق غربال

بعض ملاحظات جديدة
فى تاريخ دولة المماليك بمصر

دولة المماليك البحرية — السلطان الظاهر بيبرس — مشروع إحياء الخلافة العباسية ببغداد ومبايعة بيبرس للمستنصر بالله — انتقال الخلافة نهائيا إلى القاهرة بمبايعة الحاكم بأمر الله — بعض الشك فى نسب هذين الخليفتين — شرح بضعة ألفاظ اصطلاحية فى أنظمة دولة المماليك : — المملوك — الخُشْداشِيّة — الأستاذ — التّرابِى .

تصدير :

أرى من الواجب العلمى أن أقدّم لهذه المقالة بكلمة قصيرة ، وهى أنى لا أصفها بأكثر من كونها بضع ملاحظات عنّت لى أثناء قراءتى واستقصائى من أجل عملى فى نشر كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى ، وقد رأيت أن أدوّن هذه الملاحظات حفظاً لها من النسيان ، على أن أعود إليها فيما بعد لتعديلها بحذف أو إضافة . وقد جعلت الحواشى فى الذيل ، حتى لا أستوقف القارىء بذكر المراجع فى كل صفحة .

***

اصطلح المؤرخون على تقسيم عهد سلاطين المماليك فى مصر إلى ثلاثة أقسام ، وهى عصر المماليك البحرية أو الأتراك ، وعصر المماليك البرجية أو الشراكسة ، وعصر المماليك العثمانيين أو البكوات . وهذا التقسيم جائر ، لا يستند كله إلى حقائق تاريخية ، وقد لاحظ سُوبِرْنهايم (Sobernheim) ذلك فيما كتب تحت مادة "مماليك" فى دائرة المعارف الإسلامية[1] ، على أنى لست بمتعرّض هنا لجميع هذا التقسيم الذى

يوافق عليه المشتغلون بتاريخ مصر إلا بمقدار ما يخصّ الدولة الأولى من هذه الدول الثلاث .

سميت تلك الدولة باسم البحرية ، لأن سلاطينها كانوا تباعاً من فرقة المماليك المعروفة بذلك الاسم ، وهى التى أنشأها السلطان الملك الصالح أيوب إبان سلطنته (٦٣٧ — ٦٤٧هـ ، ١٢٤٠ — ١٢٤٩ م) ؛ ولأن الصالح أيوب كان قد أطلق على تلك الفرقة هذا الاسم نسبة إلى "بحر" النيل ، إذ أسكنها معه قلعة الروضة ، التى بناها قبلا بتلك الجزيرة الواقعة وسط ذلك النهر[٢] . غير أن الصالح أيوب لم يكن أول من أوجد تلك الفرقة ، بل أنه ليس المخترع لتسميتها باسم البحرية ، وهذا على الرغم من إجماع المؤرخين على نسبة هاتين الحادثتين إليه . ذلك أنه كان لدى السلطان الكامل ، وهو أبو الصالح أيوب وسلفه فى الحكم بمصر ، طائفة من الأجناد اسمها "البحرية[٣] العادلية" ، نسبة إلى أبيه السلطان العادل[٤] ، كما أن الفرقة التى أنشأها الصالح أيوب نفسه كانت تعرف باسم "البحرية[٥] الصالحية" ، ولا معنى لهذه النسبة سوى ما أريد بها من تمييز تلك الطائفة مما كان هناك من فرق بحرية أخرى منسوبة لمن سبق الصالح أيوب أو جاء بعده من السلاطين[٦] بمصر . وإذا أضيف إلى هذا أن لفظ البحرية — مجرّداً عن وصف أو موصوف — كان مستعملا للدلالة على طائفة معيّنة من الأجناد النظامية فى جيوش الأيوبيين والمماليك ، وأنّ هؤلاء الأجناد كانوا "يبيتون بالقلعة وحول دهاليز السلطان فى السفر كالحرس[٧]" ، وأنّ البحرية الصالحية كانوا يعرفون أيضاً باسم "البحرية والجدارية[٨]" ، وضح أنّ لفظ البحرية بمعنى الحرسية السلطانية أقدم من عهد الصالح أيوب ، وأن هذا السلطان لم يكن الأوّل فى تسمية طائفة من طوائف مماليكه باسم المماليك البحرية .

ومما يقوّى هذه النظرية أيضاً أنّ الصالح أيوب جعل تلك الطائفة حرسه الخاص فعلا ، فقد أسكنها معه قلعة الروضة من دون طوائف المماليك الأخرى ، واصطحبها

معه إلى منزلة المنصورة حيث عسكر استعداداً لدفع الحملة الصليبية التى قدمت مصر بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا[٩] . ويزيد هذه النظرية رجحاناً أنّ لفظ البحرية بمعناه العام — أى فرقة الحرس فى الظعن والأسفار — واردة كثيراً فى كتب المؤرخين المصريين[١٠] ، وأنّ السلطان قلاون (٦٧٩ — ٦٨٩ هـ ، ١٢٧٩ — ١٢٩٠ م) أنشأ من ذرارى "البحرية الصالحية" فرقة جديدة سمّاها البحرية ، ورسم لها بالجلوس على باب قلعة الجبل ، وأنّ هـذه الفرقة وأشباهها من الحرسية بقلاع مصر والشام بقيت معروفة بذلك الاسم إلى زمن القلقشندى والمقريزى ، أى حتى القرن التاسع الهجرى[١١] .

ثم إذا سلّمنا جـدلا بأن الصالح أيوب أول من رتّب المماليك البحرية وسمّاهم بذلك الاسم ، فإن إطلاق لفظ البحرية على جميع سلاطين تلك الدولة بمصر لا يتسق وبعض الحقائق التاريخية المتواترة . ذلك أن الملكة شجر الدر أم خليل — وهى أول من تسلطن فى تلك الدولة — لم تكن بحكم صفة الأنوثة من الأجناد حتى يصح إعتبارها من فرقة البحرية الصالحية ، مثل أيبك وقطز وبيبرس الذين تسلطنوا فيما بعد ؛ وهى وإن كانت مما ملكت يد الصالح أيوب فعلا ، فإنه لم يَشْتَرِها ضمن من اشتراهم لتكوين فرقة البحرية إبان سلطنته ، بل قد كانت عنده جارية أم ولد ، بعثها إليه الخليفة المستعصم من بغداد منـذ أيام إمارته بالشام ، وقد ظلت معه حينما حبسه الملك الناصر صاحب حلب بالكرك[١٢] سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩ م) . ثم إن السلطان قطز (٦٥٧ — ٦٥٨ هـ ، ١٢٥٩ — ١٢٦٠ م) ، وهو ثالث سلاطين تلك الدولة ، لم يعتبر من البحرية البتة ، إذ لم يكن من مماليك الصالح أيوب حتى تصحّ له هـذه النسبة ، بل كان مملوكا للسلطان أيبك[١٣] ؛ ولعل أقطع دليل على عدم انتسابه إلى تلك الفرقة ، أنه لمـا علم الناس فى مصر بقتله سنة ٦٥٨ هـ ، "خافوا من عودة دولة المماليك البحرية[١٤]" . ثم إن السلطان بيبرس الجاشنكير (٧٠٨ — ٧٠٩ هـ ، ١٣٠٨ — ١٣٠٩ م) ، وهو المعروف فى ترتيب تلك الدولة باسم بيبرس الثانى ،

لم ينتسب إلى البحرية قط ، إذ أنه من طائفة المماليك البرجية التى أنشأها السلطان قلاون أثناء سلطنته[١٥] . ويضاف إلى هذا كله أنه إنْ صحّ إطلاق اسم البحرية على السلاطين أمثال أيبك وقطز وبيبرس البندقدارى وقلاون ، فإنه لا يمكن تطبيق هذه التسمية على أبنائهم الذين تسلطنوا بعدهم ، فأولئك لم يكونوا مماليك فى يوم من الأيام ، بل درجوا فى العز والإمارة كأولياء العهد للسلطنة من بعد آبائهم .

أما تسمية تلك الدولة باسم دولة المماليك الأتراك[١٦] ، فهو أقل صلاحية من إطلاق إسم المماليك البحرية عليهم . ذلك أنه مهما قيل فى أصل كلٍّ من سلاطينها ، فالقول بأنهم فى الأصل أجلاب من أسواق النخاسة البيضاء بالشام وآسيا الصغرى والجنوب الشرقى من أوربة ، كفيل وحده بالشك فى صحة جنسيتهم . وهذا فضلا عما يوجد من الأدلة التاريخية التى تنفى أنهم كانوا جميعاً من الأتراك : فالسلطانة شجر الدر أرمينية[١٧] (يقال أيضاً إنها تركية الأصل) ؛ والسلطان العادل كتبغا (٦٩٤ — ٦٩٦ هـ ، ١٢٩٤ — ١٢٩٦ م) مغولى الأصل ، وكان صهراً لهولاكو نفسه ، وقد أسره المماليك فى وقعة حمص[١٨] سنة ٦٨٠ هـ (١٢٨١م) ؛ والسلطان لاجين (٦٩٦—٦٩٨ هـ ، ١٢٩٦—١٢٩٨) يقال إنه من أبناء إحدى البلاد الواقعة على البحر البلطى بالشمال الغربى من أوربة ، وقد كان انخرط فى سلك فرقة الفرسان التيوتون المسيحية . (Ordre des Chevaliers Teutoniques) ، وحارب فى صفوفها ضد الوثنيين سكان إقليم ليفونية (Livonie) على البحر البلطى ، وجاء إلى الشام صليبيا يبتغى مع الصليبيين تخليص بيت المقدس من المسلمين ، ثم اعتنق الإسلام بعد ذلك وصار فى زمرة المماليك بمصر ، وما زال يتقلّب فى الخِدَم والوظائف حتى آلت إليه السلطنة[١٩] .

ولقد كان السلطان الملك الظاهر ركن الدين بيبرس[٢٠] البندقدارى الصالحى (٦٥٨—٦٧٦هـ ، ١٢٦٠—١٢٧٧م) أقوى شخصيات هذه الدولة ، وأكثرها توفيقا

فى أعماله الحربية والسلمية . غير أنه لم يكن بطل وقعة غزة (٦٤٢ هـ ، ١٢٤٤ م) ، كما تواتر فى كتب المؤرخين الحديثين [٢١] ، وهى الوقعة التى انتصرت فيها جنود الصالح أيوب والخوارزمية على جيوش الصليبيين وحلفائهم من ملوك بنى أيوب بالشام ، والتى لم تقم بعدها للصليبيين قائمة بالشرق . وإنما كان بطلَ تلك الواقعة الحاسمة مملوكٌ آخر للصالح أيوب اسمه أيضاً ركن الدين بيبرس ، وأصله من مماليك السلطان الكامل ، ثم انتقل إلى خدمة الصالح أيوب وصار من خلصائه ، وقد توفى هذا المملوك سنة ٦٤٤ هـ[٢٢] (١٢٤٦ م) . على أن الظاهر بيبرس كان أثناء إمارته فى عهد السلطان قطز قائداً لوقعة أخرى عند غزة ، وهى الوقعة الظافرة التى سبقت نصرة المماليك على جيوش هولاكو عند عين جالوت قرب بيسان سنة ٦٥٩ هـ (١٢٦٠ م) ؛ فلعل اقتران اسمه بتلك الوقعة الأخرى عند غزة هى التى أدَّت إلى تلك الغلطة التاريخية الشائعة .

هذا والمشهور أن الظاهر بيبرس هو الذى فكّر فى اجتذاب الخلافة العباسية إلى القاهرة [٢٣] ، وأنّ نجاحه فى ذلك المشروع قد أقال الخلافة من عثرتها الدامية التى لحقتها على يد هولاكو وجنوده . غير أنه من باب وضع الأمور فى مواضعها أن يُعْرَف أولا أن بيبرس ليس أول من فكّر فى ذلك المشروع من الملوك والسلاطين الذين تداولوا الحكم فى مصر الإسلامية ، وإنما هو الذى نجح فى تحقيقه فحسب : فقد حاول أحمد بن طولون اجتذاب الخليفة المعتمد سنة ٢٦٩ هـ (٨٨٢ م) إلى مصر ، كأنّما أراد بذلك أن يلبس دولته الجديدة ثوبا شرعياً ؛ وفكّر محمد الإخشيد فى مثل ذلك حينما ذهب إلى الشام سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٤ م) لإغاثة الخليفة المتّقى من جور الأمراء الأتراك الحمدانيين بحلب[٢٤] . ثم إنه لما وجد أمراء المماليك البحرية الصالحية أنّ السلطنة فى مصر قد أضحت فى أيديهم بعد قتل المعظم توران شاه سنة ٦٤٧ هـ (١٢٥٠ م) ، رأوا أن يسيِّجوا دولتهم بموافقة الخليفة العباسى

ورضاه ، وذلك رغبة فى التحصّن مِمّا حاوله أبناء البيت الأيوبى بالشام من أجل استرجاع السلطنة بمصر[٢٥] .

وقد فعل ذلك أمراء المماليك عندما أعلنوا سلطنة شجر الدر ، فأرسلوا إلى بغداد يلتمسون الموافقة من الخليفة على ذلك الاختيار ، ثم مالبثوا أن خلعوا تلك السلطانة الماهرة ، وأقاموا مكانها المعز أيبك ، بعد أن جاءهم كتاب المستعصم ينعى عليهم إقامة امرأة فى السلطنة ، إذ ورد فيه " إن كانت الرجال قد عدمت عندكم فأعلمونا حتى نسيِّر إليكم رجلا[٢٦] " . وقد لجأ المعز أيبك إلى الخلافة العباسية فى الشهور الأولى من سلطنته ، عند ما بلغه أن جماعة من العسكر غير راضية عنه ، وأنهم عازمون على إقامة أحد أبناء البيت الأيوبى — وهو الملك المغيث عمر — فى السلطنة ، وذلك بأن أمر فنادى فى القاهرة ومصر " إن البلاد للخليفة المستعصم بالله العباسى ، و إن الملك المعز نائبه بها[٢٧] " . وفى سنة ٦٥٤ هـ (١٢٥٦) لجأ المعز أيبك إلى تلك الوسيلة مرة ثانية ، بعد أن صالح أشدّ الطامعين فى سلطنة مصر من الأيوبيين ، وهو الناصر صاحب حلب ودمشق ، فأرسل إلى الخليفة ببغداد " يلتمس تشريفه بالتقليد والخلع والألوية ، أسوة من تَقَدَّمه من ملوك مصر " .

ثم حدث بعد ذلك بسنتين أن تمزّقت الخلافة بسقوط بغداد فى يد هولاكو ، وقُتل الخليفة المستعصم وولده وغيرهم من أكابر بغداد ، وفرّ من أبناء البيت العباسى ومن رجالهم كلّ من استطاع إلى الفرار سبيلا . وقد غيّر ذلك الحدث من سياسة سلاطين المماليك نحو الخلافة ، فأخذوا من ثَمّ يعملون على اجتذاب من استطاعوا من الفارين من أبناء البيت العباسى وغيرهم إلى القاهرة ، ويظهر أن سلطان ذلك الوقت — وهو قطز — كان يفكّر فى إمكان إعادة الخلافة إلى بغداد . والدليل على ذلك أنه — وهو بطل النصر الباهر على التتار فى وقعة عين جالوت — استدعى إلى دمشق حيث كان مقيما بعد نصرته هذه ، أحدَ أبناء البيت العباسى الواصلين إلى الشام حديثا ، واسمه أبو العباس أحمد ، واجتمع به وبايعه[٢٨] بالخلافة .

وقد رجع هذا " الخليفة " من عند قطز ، وفى خدمته جماعة من العرب ، فافتتح بهم عانة والحديثة والأنبار من بلاد العراق ، وصافّ شرذمة من عسكر التتر وانتصر عليهم [٢٩] .

ثم حدث أن اغتيل السلطان قطز على يد الأمير ركن الدين بيبرس البندقدارى الصالحى الذى آلت إليه السلطنة ، فأرسل السلطان الجديد إلى أبى العباس أحمد هذا يستدعيه إلى حضرته ، فقدم دمشق حيث جهّزه نائبها و بعثه إلى القاهرة . غير أن أبا العباس كان قليل الحظ — تلك المرّة على الأقل — [٣٠] ، إذ أن سليلا آخر من أبناء البيت العباسى ، واسمه أبو القاسم أحمد ، كان قد سبقه إلى حضرة بيبرس [٣١] . ففضّل أبو العباس الرجوع إلى الشام ، وقصد حلب حيث بايعه أميرها شمس الدين أقوش البُرْلِى الخارج عن طاعة السلطان ، كما بايعه غيره من زعماء حلب . [٣٢] وقد أمدّه هذا الأمير بسبعمائة فارس من التركمان ، فقصد بهم عانة يريد مناوشة التتر مرة أخرى ، ويظهر أنه أقام هناك مدة [٣٣] .

أما أبو القاسم أحمد فقد وصل إلى الديار المصرية فى جماعة من العربان ، فتلقّاه السلطان بيبرس خارج القاهرة ، وأنزله بقلعة الجبل ، وبالغ فى إكرامه وإقامة ناموسه . ثم عُقد مجلس عام حَضَره جميع رجال الدولة وكبار التجار والناس ، وشهد جماعة العربان وخادم من البغاددة أمام هذا الجمع بأن الأمير أباالقاسم أحمد ابنُ الخليفة الظاهر العباسى ، كما شهد بالاستفاضة من حضر من القضاة . عند ذلك أعلن قاضى القضاة قبوله لشهادات القوم ، وأسجل على نفسه بالثبوت ، وقام فبايع أبا القاسم الذى لقب بالمستنصر بالله ؛ ثم تبعه السلطان وجميع من حضر المجلس من القضاة والفقهاء . فلما تمّت البيعة قلّد الخليفةُ السلطانَ بيبرس " البلاد الإسلامية وما ينضاف إليها ، وما سيفتحه الله على يديه من بلاد الكفار " ؛ و بعد ذلك قام جميع من حضر فبايعوا الخليفة على اختلاف طبقاتهم . ثم كتب السلطان فى نفس اليوم إلى الملوك والنواب بسائر الممالك أن يأخذوا البيعة على من قِبَلهم للخليفة الجديد ، وأن يُدْعى

له من المنابر ثم يدعى للسلطان بعده ، وأن تنقش السكة باسمهما (٣٤) .

أخذ بيبرس بعد ذلك بقليل يجهّز الخليفة بالمال والسلاح والجند والكراع لاسترداد بغداد من التتر وإرجاع الخلافة إليها ، ويقال إن مبلغ ما أنفق فى هذا المشروع لم يقلّ عن ألف ألف دينار (٣٥) . وخرج السلطان مع الخليفة إلى دمشق ، وفى عزمه أن يكون عدد الجيش الخليفى عشرة آلاف فارس ، غير أن أحد أمراء الموصل وسوس إلى السلطان وهو بدمشق " أن الخليفة إذا استقرّ أمره ببغداد نازعك وأخرجك من مصر (٣٦) " ، فأوجس خيفة بيبرس ، ولم يجهّز الخليفة بأكثر من ثلاثمائة فارس ، كأنما أراد بذلك أن يلقى به التهلكة . وسار الخليفة بهذا العدد اليسير إلى الرحبة ، حيث انضاف إليه أربعمائة فارس من عرب العراق الذين كان قد لجأ إليهم فى أول أمره ، كما لحق به ستون مملوكا من مماليك الموصل ، وثلاثون فارسا من عسكر حماة . وتقدّم الخليفة بذلك الجند المنوّع من الرحبة إلى مشهد علىّ ، حيث وجد صِنْوه أبا العباس أحمد فى سبعمائة فارس من التركمان (٣٧) ، فاتفقا بعد مفاوضة على اجتماع الكلمة لإقامة الدولة العباسية ، ومضيا معا إلى الحديثة يريدان هيت (٣٨) . وبالقرب من هيت التقت جيوش التتر بعساكر الخليفة ، وكان أمراً مقضيا ، إذ أحاطوا بهم وغلبوهم ، وأتوا على معظمهم ، ولم يفلت منهم سوى الأمير أبى العباس أحمد وبضعة من القواد فى نحو الخمسين فارسا . أما الخليفة المنكود فلم يعرف له خبر ، فيقال إنه قُتل بالمعركة ، ويقال بل نجا فى طائفة من العرب فمات عندهم (٣٩) .

هنا سنحت الفرصة للأمير أبى العباس أحمد ، وسواء أكان الظاهر بيبرس قد أرسل إليه يستدعيه إلى القاهرة أو لم يرسل ، فالمعروف أن هذا الأمير العباسى وصل إلى دمشق بعد وقعة هيت بشهر فقط ، وأنه خرج منها يريد مصر ، وأن بيبرس احتفل به وأنزله بقلعة الجبل كما فعل مع المستنصر (٤٠) . على أنه يظهر أن السلطان بدأ يفكّر فى تلك الآونة فى إقامة الخلافة العباسية بمصر ، إذ وصل القاهرة بعد أبى العباس

أحمد بأيام فقط جماعة من مماليك الخليفة المستعصم الذين كانوا قد فرّوا إلى الحجاز من وجه التتر ، وكان حضور هؤلاء بناء على أمر بيبرس [٤١] ؛ كما حضر كذلك أيضا بعدهم بقليل عدة من شيوخ عرب العراق [٤٢] . ثم أخذ بيبرس يعمل لمبايعة أبى العباس بالخلافة ، فعقد هذه المرّة أيضا مجلساً عاما بالإيوان الكبير بقلعة الجبل ، وجاء أبو العباس فقرئ نسبه على الناس بعد ما ثبت على قاضى القضاة ، ولقب بالحاكم بأمر الله ، وبايعه السلطان على ذلك . فلما تمّت البيعة أقبل الخليفة على السلطان وقلّده أمور البلاد والعباد ، ثم أخذ الناس على اختلاف طبقاتهم فى مبايعة هذا الخليفة الثانى [٤٣] . وكان اليوم التالى لهذا يوم جمعة ، فخُطب فيه من منابر مصر والقاهرة بالدعاء للخليفة ، كما خطب فيما بعد على منابر دمشق ومكة والمدينة والقدس [٤٤] .

هكذا أُحييت الخلافة العباسية للمرة الثانية بالقاهرة ، غير أنه لم يكن من المعقول أو المنتظر إن يفكر بيبرس فى إعداد هذا الخليفة أيضا لاسترجاع بغداد وإقامة الخلافة بها ، بل إنه عزم على أن يكون مقامه القاهرة ، حيث يكون الخليفة على مقربة منه وتحت عينه . ولم يُرِد السلطان بذلك أن يخلق فى عاصمته سلطة — دينية أو سياسية — بجانب سلطته ، بل قصد أن يكون الخليفة شخصية نافعة فحسب ، يستمدّ منها ويستأديها ما تحتاجه دولة المماليك من الحماية الروحية . يدلّ على ذلك أن السلطان لم يأمر تلك المرّة بأن يقرن اسم الخليفة باسمه على السكة ، كما فعل مع المستنصر بالله ؛ وأنه أسكنه أخذ أبراج القلعة محترزاً عليه ، ولم يترك له غير الدعاء فى الخطبة "لاغير ذلك" [٤٥] . وعلى هذا فلم تكسب الخلافة العباسية فى إحيائها إلا كسبا زائفا ، أما الذين أفادوا من ذلك الإحياء فسلاطين المماليك والقاهرة عاصمتهم : إذ صار السلاطين من ذلك الوقت إلى الفتح العثمانى لمصر يفرضون لأنفسهم مقاما ساميا على ملوك العالم الإسلامى ، باعتبارهم حماة الخلافة والمتمتعون ببيعتها [٤٦] ؛ أما القاهرة فقد بسقت فى شمس شهرة دينية واسعة ، إذ صارت مركز

الخلافة ، وذلك فوق شهرتها التجارية التى كانت قد جعلت هولاكو يسمّيها "كروان سراى" فى إحدى رسائله ، أى محطّ الرحال والمتاجر والمال (٤٧) .

إنما يظهر على الرغم من ثبوت نسب الخليفتين المستنصر والحاكم عند السلطان ورجال دولته ، أنْ كان هناك بعض الشك فى صحة انتساب هذين الخليفتين إلى البيت العباسى ، فقد جاء فى تاريخ أبى الفداء (٤٨) ، تحت سنة ٦٥٩ هـ ، ما يفهم منه أنه — وهو معاصر (٤٩) تقريباً — ، كان شاكاً فى صحة نسبة المستنصر ، ونصه : "فى هذه السنة فى رجب قدم إلى مصر جماعة من العرب ، ومعهم شخص أسود اللون اسمه أحمد ، زعموا أنه ابن الإمام الظاهر بالله ابن الإمام الناصر ، وأنه خرج من دار الخلافة ببغداد لما ملكها التتر . فعقد الملك الظاهر بيبرس مجلسا حضر فيه جماعة من الأكابر ... ، فشهد أولئك العرب أن هذا الشخص المذكور هو ابن الظاهر محمد ابن الإمام الناصر ، فيكون عمّ المستعصم .... وبايعه الملك الظاهر والناس بالخلافة ، واهتم الملك الظاهر بأمره وعمل له الدهاليز والجمدارية وآلات الخلافة ، واستخدم له عسكرا وغَرِم على تجهيزه جملا طائلة ، قيل إنّ قدر ما غرمه عليه كان ألف ألف دينار... وبرز الملك الظاهر والخليفة الأسود المذكور وتوجها إلى دمشق (٥٠) ..." .

ويظهر أن هذا الشك تسرّب إلى العامة من الناس بالقاهرة وغيرها ، بدليل تلقيبهم للمستنصر بلقب "الزراتيتى" ، وهو لقب غريب سَرَى عليه (٥١) .

ويوجد أيضا فى تاريخ أبى الفداء ، تحت سنة ٦٦١ هـ ، عبارة بشأن الخليفة الحاكم بأمر الله فيها التفات ، وهى وإن لم تحتوِ على تشكيك واضح فى نسبة هـذا الخليفة كالتشكيك السابق بصدد الخليفة المستنصر ، فإنها لم تخل من الغمز ، ونصها : "وفى أواخر ذى الحجة من هذه السنة جلس السلطان الملك الظاهر مجلسا عاما ، وأحضر شخصاً كان قد قدم إلى الديار المصرية فى سنة تسع وخمسين وستمائة ، من نسل بنى العباس يسمى أحمد ، بعد أن أثبت نسبه ، وبايعه بالخلافة ، ولقب أحمد المذكور الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين ..." .

ومما يدلّ على أن تلك الشكوك لم تخمد بقيام الحاكم بأمر الله ، وأن أناساً ظنوا أنهم مستطيعون ما استطاع كلّ من المستنصر والحاكم ، أنّ شخصين قدما على السلطان بيبرس وهو بدمشق سنة ٦٦٤ هـ ، أى بعد مبايعة الحاكم بثلاث سنوات ، فادّعى أحدهما أنه ابن الخليفة المستعصم ، يريد بذلك أنه أحق بالخلافة من الحاكم بأمر الله ، وذكر الثانى أنه من أبناء الخلفاء ؛ وقد تبين للسلطان كذب الاثنين ، فسيّرهما إلى مصر حيث سجنا[٥٣] .

أنتقلُ هنا إلى مناقشة بضعة ألفاظ خاصة بمصطلح دولة المماليك بمصر ، وهى المملوك ، والخشداش ، والأستاذ ، والتِّرَابِى ؛ وهذه الألفاظ ماعدا الأخير منها معروفة المعنى فى الكتب الحديثة المؤلفة فى تاريخ المماليك ، ولا يعدو الغرض من مناقشتها هنا سوى إضافة ملاحظات جديدة مكملة لمعانيها المتواترة فى الكتب ، لعلها تلقى ضوءا جديدا على بعض حوادث تلك العصور . أما لفظ المملوك الذى صار جمعه علما على تلك الدولة ، فقد كان السلاطين ينعتون أنفسهم به فى رسائلهم إلى ملوك الدول الإسلامية فقط ، وإلى زملائهم الأقدمين من كبار الأمراء فى الدولة[٥٤] . غير أنه لم يكن الغرض من هذا النمط فى الكتابة إظهار التواضع أو الخجل ، بل تقرير الحال الواقعة والمباهاة بها لدى ملوك الإسلام ، أو السياسة والمداورة قِبَل كبار الأمراء . ذلك أن السلطان المملوكى كان أبعد ما يكون من الخجل من أصله أو فصله أو نشأته[٥٥] عند كتابه لفظ " مملوك " إلى ملوك الدول الإسلامية[٥٦] ، وكان غرضه من مخاطبة كبار الزملاء بهذه الصيغة أن يشعرهم — وهو منهم وقد نشأ نشأتهم — أنه لا يتسامى عليهم أو ينسى مكانه بينهم على الرغم من سلطنته[٥٧] .

والواقع أن علاقة الزمالة بين المماليك ، وهى المعبر عنها فى المراجع المعاصرة بلفظ الخشداشية[٥٨] ، كانت أقوى الروابط بينهم جميعا من أمراء وسلاطين ، بل إن نظام التعاقب الوحيد الذى جرى عرفهم عليه كان قائما عليها ، إذ كانت الطائفة الأقوى من بينهم تنتخب للسلطنة غالبا أقدم زملائها أو أكبرها سنا[٥٩] ، وتخلع من أجله ابن السلطان المتوفى على الرغم من الأيمان والمواثيق السابقة . ويشبه هذه الرابطة

أهمية وأثراً فى تاريخ المماليك علاقة الأستاذ بمماليكه الذين اشتراهم لنفسه ، إذ كان إخلاصهم له دون غيره ، وموقفهم بإزاء الحوادث الطارئة مستمدٌّ من موقفه . وكان ذلك كله راجعاً إلى قلة الروابط الأخرى بين أمراء المماليك ، إذ كانوا يجلبون من مختلف أسواق النخاسة البيضاء ، فلم يوجد بينهم من الروابط سوى ما جدّ عليهم بمصر (٦٠) .

ولقد كان من بين صفوف المماليك طائفة لا تمتّ لنظامهم بشىء سوى أنهم كانوا يعيشون مثلهم حول البلاط السلطانى ، يتنعمون بإنعامه و إماراته ووظائفه . تلك هى طائفة التَّرَابى ، التى تكوّنت منذ أيام الدولة الفاطمية بمصر من صغار أسرى الحروب ، إذ " كانت العادة أن الأسرى ينزل بهم فى المناخ (٦١) ، وتُضاف الرجال إلى من فيه من الأسرى ، ويُمضى بالنساء والأطفال إلى القصر ، بعد مايعطى الوزير منهم طائفة ، ويُفرّق مابقى من النساء على الجهات والأقارب فيستخدموهنّ ويربوهنّ حتى يتقنّ الصنائع ، ويُدفع الصغار من الأسرى إلى الأستاذين (٦٢) ، فيربّونهم ويتعلمون الكتابة والرماية ، ويقال لهم الترابى ، ومنهم من صار أميراً من صبيان (٦٣) خاص الخليفة " . وظلّت تلك الطائفة موجودة أيام الدولتين الأيوبية والملوكية ، ويلاحظ أن أصلها أشبه ما يكون بأصل بعض العناصر التى تكوّنت منها الإنكشارية فى الدولة العثمانية (٦٤) . غير أن الترابى لم تلعب فى حوادث دولتى الأيوبيين والمماليك بمصر دورا ظاهراً مثل الذى قامت به الإنكشارية فى الدولة العثمانية ، لأنها لم تخصّص مثل الإنكشارية للحياة الحربية وميادين القتال ، بل ظلّت فئة حول بلاط السلطان ، يكون منهم الغلمان وخدّام القصر . على أن وجودهم لم يخل من أثر فى تاريخ بعض السلاطين ، فقد كان تقريب السلطان العادل الثانى إليهم ، و إعطاؤهم الأموال والإقطاعات ، والاقتداء بآرائهم ، أحد الأسباب التى أوحشت منه أكابر الدولة ، مما أدّى أخيراً إلى خلعه (٦٥) . وقد كان إعراض السلطان المعظم توران شاه عن ترابى أبيه وغلمانه ومماليكه ، واطّراحه لأكابر الأمراء أيضا ، واختصاصه بجماعته الذين قدموا معه من إمارته الصغيرة بحصن كيفا ، سببا فى المؤامرة الشنيعة التى انتهت بقتله ، وكان ذلك آخر العهد بالدولة الأيوبية بأرض النيل (٦٦) .

الحواشى

(١) راجع (Enc. Isl. Art. Mamlūks) ، حيث جاء فى هذا الصدد ما نصه بالإنجليزية :
"A somewhat arbitrary distinction is made between two dynasties, the Bahri... and the Burdjī..."

(٢) انظر المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٠١ ، ٣٣٩ — ٣٤٠ ؛ ابن دقماق : كتاب الانتصار ، ج ٤ ، ص ١٠٩ — ١١٠ ؛ القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ٣ ، ص ٣٣٩ ؛ ج ٤ ، ص ١٧ ؛ وغيرهم . هذا وجميع المراجع الأخرى ، من مصرية وأجنبية ، متفقة على ذلك الاصطلاح وتلك النسبة ، راجع مثلا (Enc. Isl. Arts. Mamlūks & Bahri; Précis de l'Histoire d'Egypte, Tome 2, p 227.)

(٣) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٢٢٣ ، وحاشية ٢ بنفس الصفحة .

(٤) يلاحظ أن السلطان العادل أبو الكامل وجد الصالح ، وأنه سبقهما فى السلطنة على مصر ، ويستنتج من ذلك أن البحرية العادلية يرجعون فى الواقع إلى أواسط الدولة الأيوبية ، إن لم يكونوا فى أوائلها .

(٥) المقريزى : المواعظ والاعتبار (طبعة بولاق) ، ج ٢ ، ص ٢١٧ ؛ بيبرس المنصورى : زبدة الفكرة فى تاريخ الهجرة (مخطوطة المتحف البريطانى) ، ج ٩ ، ص ٩٦ ب ، ١١٠ ب .

(٦) انظر النويرى : نهاية الأرب (مخطوطة باريس) ، ج٢٩، ص٢٧٨ أ ؛ وبيبرس المنصورى: زبدة الفكرة ، ج ٩ ، ص ١١١ أ ؛ والمقريزي : السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ، ص ٦٨٦ ، حيث ورد بها جميعا ذكر "البحرية الظاهرية" ، أى المنسوبة للسلطان الظاهر بيبرس .

(٧) راجع القلقشندى (صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ١٥) ، حيث يقول إن الأجناد فى الجيش ثلاث طبقات ، وهى المماليك السلطانية ، وأجناد الحلقة ، والبحرية . وقد عرف الطبقة الثالثة بما أورد هنا فى صلب المقالة ، وأردفه بتقرير "أن أول من رتبهم وسماهم بهذا الاسم الملك الصالح نجم الدين أيوب ..." ، وهذا القول وأشباهه فى المراجع الأخرى هو ما أتعرض لمناقشته هنا .

(٨) هذه التسمية المزدوجة واردة فى المقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٥٠) كالآتى : "الطائفة التركية التى تعرف بالبحرية والجمدارية" . والجمدارية طائفة من رجال البلاط السلطانى ، والجمدار حسبما ورد فى القلقشندي (صبح الأعشى ، ج ٥ ، ص ٤٥٩) هو الذي "يتصدى لإلباس السلطان أو الأمير ثيابه ... وهو فى الأصل مركب من لفظين فارسيين ، أحدهما جاما ومعناه الثوب ، والثانى دار ومعناه ممسك ... فيكون المعنى ممسك الثوب" .

(٩) المعروف أن فرقة البحرية الصالحية كانت معسكرة حول قصر السلطان بمنزلة المنصورة ، (انظر المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٥٠) ، وهذه الحقيقة مما يقرب معنى لفظ البحرية إلى المدلول العام المشار إليه .

(١٠) جاء فى المقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٥٦٧ — ٤٦٨) ، تحت سنة ٦٦٠ هـ ، مانصه : "فرسم السلطان بتجريد الأمير شمس الدين سنقر الرومى فى جماعة من الحلقة والبحرية" . وفى نفس المرجع والجزء (ص ٦١٢) ، تحت سنة ٦٧٢ هـ ، العبارة التالية : "وأطلق السلطان من التشاريف ماعم به سائر من فى خدمته ، من ملك ووزير ، ومقدمى الحلقة

والبحرية ، ومقدمى المماليك والمفردية ، ومقدمى البيوتات السلطانية ، وكل صاحب شغل ... " .
انظر أيضا نفس المرجع والجزء (ص ٣٧١ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٦ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٦ ، ٣٨٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٦ ، ٤٠١ ، ٤٦٩ ، ٤٧٤ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٦٥٥ ، ٦٥٨) .

(١١) المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ، ص ٢١٧ ؛ المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٦٥٨ ؛ القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ١٨٢ ، ١٨٥ .

(١٢) يوجد فى عبارة المقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٢٨٩) بصدد سجن الصالح أيوب بالكرك ، دعابة وسخرية لطيفتين ، ونصها " وبعث الناصر به إلى الكرك ، ولم يترك معه غير مملوك واحد يقال له ركن الدين بيبرس ، وبعث معه جاريته شجر الدر أم ولده خليل ، وأنزله بالقلعة ، وقام بجميع ما يحتاج إليه ، بحيث لم يختل من حاله سوى أنه فقد الملك فقط " . هذا وركن الدين بيبرس المذكور هنا غير الأمير ركن الدين بيبرس البندقدارى الذى تسلطن فيما بعد . انظر ص ٧٤ .

(١٣) راجع (Enc. Isl. Art. Kutuz) ، حيث ورد أن اسم قطز الأصلى محمود بن ممدود ، وأن أمه أخت السلطان جلال الدين خوارزم شاه ، وأن أباه ابن عم السلطان جلال الدين ، وأنه سبى عند التتار وبيع بدمشق للسلطان أيبك . انظر أيضا المقريزى : كتاب السلوك ج ١ ، ص ٤١٧ ، حاشية ٢ ؛ ص ٤٢٧ ، حاشية ٣ ؛ ص ٤٣٧ ، حاشية ٣ ؛ ابن واصل : مفرج الكروب (مخطوطة باريس) ، ص ٣٩١ أ .

(١٤) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٣٧ . ويلاحظ أن فرقة المماليك البحرية الصالحية ، وعلى رأسها بيبرس البندقدارى ، كانت قد تشتتت بالشام وآسيا الصغرى فعلا منذ قتل السلطان أيبك لزعيمها أقطاى . انظر نفس المرجع والجزء ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ — ٣٩١ ؛ المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ، ص ٢١٧ .

(١٥) انظر (Enc. Isl. Arts. Baibars II. & Burdjī)

(١٦) يوجد بأحد حيطان المدخل لدار الآثار العربية بالقاهرة قائمة بأسماء الدول التى تعاقبت الحكم فى مصر الإسلامية ، واسم دولة المماليك الأولى فى تلك القائمة "دولة المماليك التركمان" ، وقد جاءت هذه التسمية أيضا فى (Devonshire : L'Egypte Musulmane, p. 71.) . هذا وفى ابن عبد الباسط الحنفى (كتاب نزهة الأساطين فيمن ولى ملك مصر من السلاطين ، ص ١٨ أ) ، أن هذه الدولة سميت باسم الدولة التركية التتارية ، وهذا يوافق ما ورد فى ابن دقاق (مخطوطة فاتح) ، والقلقشندى صبح الأعشى ، بأن المماليك الأتراك كلهم من القفجاق ، وهم تتر القبيلة الذهبية على حوض نهر الفلجا . ويلاحظ أيضا أن الجبرتى (عجائب الآثار ، ج ١ ، ص ١٨ ، ٢٠) سمى تلك الدولة باسم الدولة "القلاوونية" نسبة إلى السلطان قلاوون الذى شغل عهده وعهد سلالته أكثر من ثلاثة أرباع مدة الدولة المملوكية ، وأن تلك التسمية لا تقل عن أشباهها المذكورة هنا قربا من الصحة .

(١٧) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٦١ .

(١٨) راجع (Précis de l'Histoire dé Egypte,Tome 2. p. 241.) ، وكذلك (Zelterstéen : Beitäge. p. 33) .

(١٩) انظر (Isid : Loc. Cit.)

(٢٠) يوجد بالمقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٥٧٤) ، ضمن رسالة من عند هولاكو ملك المغول بفارس ، أن بيبرس هذا جلب إلى سيواس وبيع بها ، وهذه العبارة قمينة بأن تسد فراغا فى ترجمة هذا السلطان ، إذ أن كل المعروف عن أصله وحداثته لا يعدو كثيراً عن أنه ولد سنة ٦٢٣ هـ (١٣٢٣) ببلاد القفجاق ، وأنه بيع بثمن بخس للأمير علاء الدين البندقدار ، وأنه انتقل بعد ذلك إلى طائفة مماليك الصالح أيوب .

(٢١) انظر مثلا (Barker: The Crusades, pp. 82, 84
(King: The Knights Hospitallers In The Holy Land. p. 233.)
(Stevenson: The Crusaders In The East p. 323.)

(٢٢) ابن واصل : مفرج الكروب ، ص ٢٥٩ أ ؛ المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٥٠ ، وحاشية ٢ بنفس الصفحة .

(٢٣) انظر مثلا (Lane-Poole: History of Egypt. p. 264 et seq.) .

(٢٤) راجع تفصيل ذلك فى (Lane-Poole : History of Egypt. pp. 69, 84.) .

(٢٥) لم يكن أمراء المماليك البحرية الصالحية مجددين لتلك السياسة ، فقد فعل مثل ذلك تماما سلاطين الأيوبيين وسلالتهم بمصر والشام منذ السلطان صلاح الدين ، بل إن أبناء الأيوبيين الذين قاموا لاسترجاع سلطنة مصر إلى البيت الأيوبى من سلاطين المماليك لجأوا أيضا إلى تلك السياسة التقليدية ، وربما كان ذلك منهم لمقابلة حركة المماليك بمثلها . انظر (السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ٢١٨ ؛ (Arnold : The Caliphate. p. 89) .

(٢٦) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٦٨ — ٣٦٩ .

(٢٧) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٧٠ .

(٢٨) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٩٨ .

(٢٩) السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٨ .

(٣٠) سيقابل القارىء هذا الأمير العباسى مرة أخرى فيما يلى .

(٣١) كان هذا الأمير العباسى الثانى ، حسبما ورد فى المقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٤٨) ، تحت سنة ٦٥٩ هـ ، قد نزل عند عرب بنى مهنا بأطراف العراق حيث أقام مدة ، ثم سار إلى دمشق فى نحو الحسين فارسا من عرب خفاجة ، وألقى إلى نائبها أنه يريد اللحاق بالسلطان الظاهر بيبرس بالقاهرة ، فكتب السلطان إلى نواب بالشام بالقيام فى خدمته ، وأن يسير معه حجاب من دمشق إلى القاهرة . هذا ومما يدل على أن السلطان بيبرس ونوابه قد اتفقوا على ضرورة اجتذاب الخلافة العباسية ، أن نائب دمشق لما رأى فرسان العرب من خفاجة ، وكانوا معروفين لديه قبلا ، قال "بهؤلاء يحصل المقصود" . انظر نفس المرجع والجزء والصفحة .

(٣٢) السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٨ .

(٣٣) السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٨ ؛ المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٦٣ .

(٣٤) هذه الفقرة كلها منقولة بتصرف واختصار من المقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٤٨ وما بعدها) .

(٣٥) أبو الفداء : المختصر فى أخبار البشر ، ص ١٤٧ ، فى (Rec. Hist. Or. I.) ؛ المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٦٤٧ .

(٣٦) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٦٤٢ .

(٣٧) انظر ما تقدم .

(٣٨) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٥٧ — ٤٦٣ .

(٣٩) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٦٧ .

(٤٠) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٦٨ .

(٤١) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٦٤٨ ، وحاشية ٤ بنفس الصفحة ؛ (D'Ohsson : Histoire des Mongols, III. pp. 377.).

(٤٢) ابن واصل : مفرج الكروب ، ص ٤٠٠ أ ؛ المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٧٦ ، وحاشية ١ بنفس الصفحة .

(٤٣) هذا الوصف منقول بتصرف واختصار كثير من المقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٧٧) .

(٤٤) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٧٧ ، ٤٧٩ د ٤٩٨ .

(٤٥) أبو الفداء : المختصر فى أخبار البشر ، ص ١٤٨ ، فى (Rec. Hist. Or. I.) ، وكذلك (Lane-Poole : History of Egypt. p. 262. N. 1.) .

(٤٦) انظر (Arnold : The Caliphate. pp. 98, 99.)

(٤٧) انظر المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤١٦ ، وحاشية ٣ بنفس الصفحة .

(٤٨) أبو الفداء : المختصر فى أخبار البشر ، ص ١٤٧ ، فى (Rec. Hist. Or. I.) .

(٤٩) ولد أبو الفداء سنة ٦٧٢ هـ ، أى بعد مجىء المستنصر إلى القاهرة بثلاث عشرة سنة فقط ، فيكون قد سمع أشباه هذا الشك من المعاصرين له والمتقدمين عليه فى السن .

(٥٠) انظر أيضا ابن أبى الفضائل (كتاب النهج السديد ، ص ١٥٠) ، حيث يسمى هذا الخليفة باسم "المستنصر بالله الأسود" . هذا وقد وصف المقريزى هذا الخليفة بالسمرة ، غير أنه لم يتعرض لنسبه بشك البتة ، ونصة "فكان الخليفة المستنصر بالله هو الثامن والثلاثون من خلفاء بنى العباس ، وبينه وبين العباس أربعة وعشرون أبا ؛ وكان أسمر اللون وسيما ، شديد القوى عالى الهمة ، له شجاعة وإقدام ..."

(٥١) جاء بالمقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٤٨) أن الخليفة المستنصر كان يقال له "الزراتيتى ، لقب لقبه به العامة" ، ولم يستطع كاتب هذه السطور أن يهتدى إلى معنى مفهوم لذلك التلقيب ، إلا إذا كان المقصود لفظ "الزرابينى" كما ورد فى أبى الفداء (المختصر فى أخبار البشر ، طبعة استانبول ، ج ٣ ، ص ٢٢٢) ، نسبة إلى اللفظ العامى "زربون" ، المستعمل فى مصر للدلالة على الشخص الأسود . هذا وقد ترجم (Quatremère : Hist. des Sultans Mamlouks. I. 1 p. 146) هذا اللفظ إلى (Zeratîni) ، ويوجد فى ابن تغرى بردى (النجوم الزاهرة ، طبعة كاليفورنيا ، ج ٦ ، ص ٧٧٧) شخص اسمه "الزراتيتى" ، وفى (Wiet : Les Biographies du Manhal Safi, No. 2278. p. 347.) أيضا من اسمه "الزرايتى" ، فلعل إحدى هاتين الصيغتين هى النسبة المقصودة .

(٥٢) أبو الفداء : المختصر فى أخبار البشر ، ص ١٤٨ ، فى (Rec. Hist. Or. I.) .

(٥٣) النويرى : نهاية الأرب ، ج ٢٨ ، ص ٣٨ — ٣٩ ؛ المقريزى : كتاب السلوك : ج ١ ، ص ٤٥٩ ، وحاشية ٧ بنفس الصفحة .

(٥٤) القلقشندى : صبح الأعشى ، ج ٧ ، ص ٣٠٤ ؛ المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٥٦٤ ؛ وكذلك (Quatremère: Op. Cit. I. 2. p. 49. N. 58; II. 1. p. 5 N. 5.)

هذا وقد كان السلطان ينعت نفسه أحيانا فى كتبه لأكابر الأمراء بلفظ "ولدكم" ، غير أن تلك الصيغة كانت مقصورة على أكابر الأمراء فقط . أما الأمراء العاديون فكانت الصيغة المستعملة لهم تارة "أخوكم" وتارة "والدكم" ، بحسب ما يقتضيه المقام . انظر المقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٥٩٩) .

(٥٥) مما يدل على هذا أن السلاطين كانوا يبقون نسبتهم إلى من اشتروهم ضمن أسمائهم ، مثل السلطان الملك الظاهر بيبرس العلائى البندقدارى الصالحى ، نسبة إلى الأمير علاء الدين البندقدارى ، ثم إلى الصالح أيوب .

(٥٦) كان هولاكو يعيّر سلاطين المماليك بأصلهم دائما ، فقد جاء فى كتابه إلى السلطان قطز ، نقلا عن المقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٢٧) ، مانصه : "يعلم الملك المظفر قطز الذى هو من جنس المماليك الذين هربوا من سيوفنا إلى الإقليم" ، يعنى مصر ؛ وورد أيضا فى رسالته إلى السلطان بيبرس تعيير من النوع نفسه . انظر المقريزى (نفس المرجع والجزء ٢ ، ص ٥٤٧) ، ونصه : "أنت مملوك وأبعت فى سيواس ، فكيف تشاقق الملوك ملوك الأرض" . هذا وقد سرى لفظ مملوك إلى اللاتينية بمعنى الرقيق الأبيض ذكورا وإناثا (Mumulicos sive mumulichas) .

راجع (Heyd: Hist du Commerce du Levant etc. II. p.35) ؛ وقد استعمل فى مدينة جنيف بسويسرة فى القرن السادس عشر للدلالة على المستهترين والصابئين والخونة الذين كانوا أقلية قويه ضد الدولة الكلفنية القائمة بتلك المدينة حين ذاك ، راجع (Davis: Europe From 800To 1789. p. 164.) ، وكذلك (Camb. Mod. Hist. II. p. 362.) ، حيث ورد مانصه "The patriots were known as "Eyguenots", confederates, men who had bound themselves by an oath to stand together and serve the common cause; the Sovoyard party were termed "Mamelukes", because as Bonivard tells us, they surrendered freedom and the public weal that they might submit to tyranny, as the Mameluks denied Christ that they might follow Mohamed".

(٥٧) انظر (Quatremère: Op. Cit. II. 1. p. 5. N. 5.) .

(٥٨) الخشداش — أو الخوشداش أو الخجداش أو الخوجداش — معرب اللفظ الفارسى خواجاتاش ، ومعناه الزميل فى الخدمة ؛ والخشداشية فى اصطلاح عصر المماليك بعصر الأفراد الذى نشأوا عند أستاذ واحد ، ويقابلها فى الفرنسية لفظ (Camarades) . انظر (Quatremère: Op. Cit. I. 1. p. 43. N. 64.)

(٥٩) انظر (Enc. Isl. Art. Mamlūks) .

(٦٠) يوجد بالمقريزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٨٨) نص حوار دار بين بعض المماليك البحرية الصالحية ، الذين فرّوا من مصر من وجه السلطان المعز أيبك إلى سلطان السلاجقة الروم ، وبين ذلك السلطان السلجوقى ، وهو يوضح تماماً أهمية علاقتى الزمالة والأستاذ فى تطورات تاريخ المماليك .

(٦١) المناخ المكان الذى تناخ به الجمال ، وكان يطلق أيضا زمن الدولة الفاطمية على عدة

من الحواصل والمخازن ، ومنها ما كان لطحن الغلال اللازمة لجرايات القصور الخليفية وخبزها ، ومنها ما كان لخزن الأخشاب والحديد وآلات الأسطول والأسلحة . وكان الصناع فى هذه الأمكنة من الطحانين والجزارين والدهانين ، والخياطين والفعلة وصناع الأسلحة ، من أسرى الحروب من الفرنج ، وكانوا يقطنون به . (المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ، ص ٤٤٤) .

(٦٢) ليس لهذا اللفظ علاقة بكلمة "استاذ" التى سبق شرح معناها فى مصطلح دولة المماليك ، إذ المقصود بالأستاذين هنا فئة من خواص الخليفة الفاطمى ؛ وكان لهم فى الدولة الفاطمية مكانة جليلة ، وكان منهم أرباب الوظائف الخاصة بالخليفة كصاحب المجلس وصاحب بيت المال وصاحب الدفتر وحامل الدواة وشاد التاج . انظر القلقشندى (صبح الأعشى ، ج ٣ ، ص ٤٨١ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥) .

(٦٣) هذا اللفظ أيضا من مصطلح الدولة الفاطمية بمصر ، وكان يطلق على فئة من خاص الخليفة ، ويسمون "صبيان الحجر" ، وهم حسبما جاء فى القلقشندى (صبح الأعشى ، ج ٣ ، ص ٤٨١) "جماعة من الشباب يناهزون خمسة آلاف نفر ، مقيمون فى حجر منفردة ، لكل حجرة منها اسم يخصها ، [و] يضاهون مماليك الطباق السلطانية ... المعبر عنهم بالكتابية" ، فى اصطلاح دولة المماليك .

(٦٤) قارن ما جاء هنا بشأن أصل الترابى بأصل بعض فرق الإنكشارية فى (Enc. Isl. Arts. Janissariles & Dewshirme)

(٦٥) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٧٥ ، وما بعدها .

(٦٦) المقريزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٠٨ ، وما بعدها .

محمد مصطفى زيادة

main walls. It is cut in rock, and the water lies 10 or 12 feet down.

There are numerous fragments of pottery and a fair amount of greenish glass lying about. Ends of amphorae are not noticeable. Some yards nearer to the roadway than the lesser enclosure are traces of another, smaller still, and 50 or 60 yards N of this, on the ridge where stands the Frontiers post, are some high crude-brick walls on a rubble base, with semi-circular windows. The walls were plastered. They seem to be the S walls of a series of rooms which has disappeared.

The general appearance of these remains is very like that of the stations on the road from Kainopolis to Myos Hormos. It probably belongs to the same period; the well would have been of as much importance to roman Clysma as it was to arab Suez. On the other hand the remains may be ptolemaic. I was able to make only a very superficial examination of the place, on my way back from the south.

Above the well a gulley runs up into the hill. Some big rocks at its mouth are covered with scratchings, probably tribal marks. The names also of "J. Burton" and "Dupuy" with date "1830" are cut on a rock.

C. H. O. Scaife

- - -
λωμ[
λω περι της α̣[....]
εαν δε καταβω [αυ-]
τος της πεμπτης
τουτο περαιωσω
ει δε μη ου μη
[εμ]ε̣ μεμψη

(1) Probably part of ἀνάλωμα

Translation ll 3 (*et seq.*)

"If I go down myself on the fifth [*i.e.* probably to Alexandria] I will finish this matter off. If I don't, don't blame me".

RUINS AT BIR ABU DARAG ON THE GULF OF SUEZ.

At Bir Abu Darag, which is on the coast 46 miles S of Suez, there are remains of an important station. It faces eastward, to the sea, and consists of a smaller enclosure, surrounding what may have been a tower, opening into a larger enclosure behind it. The smaller enclosure measures about 78ft by 81ft, and the larger 132ft by 123ft. The remains are much ruined and covered over. The enclosures abutt on outcrops of rock at two of their angles, and at one these which is at the SW corner of the small enclosure and which is between 20 and 30 feet high, rooms have been excavated in the rock and built-in with crude brick; the walls were plastered and windows cut in them and plastered round. Between this point and what seems the base of a tower in the middle of the small enclosure are the remains of a wall with very white cement. The W wall of the small enclosure, which divides it from the larger one, is fairly well preserved at its N end. It is of rubble and has three square recesses in it.

The large enclosure occupies rather lower ground. At its NW angle is an outcrop of rock, and on it is a series of vaulted rooms built of crude brick, with windows. Just beyond the main W wall of this enclosure are traces of walls of crude brick on a rubble base. The well lies a little way from the NW angle of the

and placement is the small enclosure in Wady Bilih (*Bulletin*. vol. III part 2. p. 101. 1935). That it was used for stabling and watering animals is certain, — a use for which the enclosure in Wady Bilih seems not to have been designed; but why it should have been established where it is, one cannot, at present, determine.

A FRAGMENTARY OSTRAKON AT EL HEITA.

During the course of the last two years the Frontiers Administration have sunk a well at El Heita through the floor of the cistern within the station. Water was found at 75 feet below the cistern, but its top is already below the level of the ground. The new well has been lined with burnt bricks from a large pack which was found, according to the non-commissioned officer in charge of the undertaking, outside the walls.

During the digging a fragmentary ostrakon was found, an unbroken lamp, a tiny fragment of papyrus and a copper coin not yet indentified. The ostrakon and the lamp were obtained from the diggers by Miss Myrtle Broome, and I was able to examine them through the kindness of Miss Amice Calverley. The coin is in my possession.

The ostrakon consists of a piece, apparently, of the neck of an amphora about 8cm. broad and 5cm. in depth, containing 7 lines of nicely written greek letters in black pigment.

Mr C. Roberts, of St John Baptist College, Oxford, is of opinion that the fragment belongs to approximately the 2nd century B. C. It is, therefore, interesting as a survival from the first period when the Myos Hormos route was used. Hitherto it has been survivals from the period of Roman exploitation which have been observed. Mr. Roberts has very kindly given me a transliteration and translation.

one constructed by the Frontiers Administration and lined with material taken from the S one, which is ancient. The water is 5 or 6 feet below the surface.

On the E side of the torrent-bed between the two wells are traces of an enclosure 180ft by 150ft.

At the N angle of the E wall courses of mud-brick are visible, and clear remains of the E wall can be traced along its length, with a gateway and bastions of mud-brick in the middle. About 100ft N of this main enclosure, and a little E of it, are traces of another one, very much smaller. The walls of this enclosure seem to have been of rubble. W of it is a large dump of potsherds, and W again, nearer to the torrent-bed, and a little towards the main enclosure is a mound of ash 6ft high — probably the site of a pot-kiln.

At the SE corner of the large enclosure is a deposit of ash, burnt bones and cement; this probably marks a furnace. I found several pieces of green porphyry, and in the main enclosure a rough piece of Imperial Porphyry, about 6ins square. There were also chips of Imperial Porphyry lying about, and a few rounded pebbles of red-and-white granite, such as abound at Qattar station.

The number of potsherds everywhere is remarkable, but I saw only one small fragment of blue-glazed pot.

It is probable that in times of great flood the site of this station is under water, and in this case if the walls had no base of rubble, the *débris* of their crude bricks would evenly cover the foundations under an obliterating mound such as that which exists today. In several places there are patches of yellow powder such as these walls make when they are decomposed.

There is, therefore, no question of the little establishment at Bab el Mukheinig (*vide Bulletin* vol. I pp. 113 — 115. 1934. and vol. III part 2 p. 72. 1935) being one of the stage-stops on the route to Myos Hormos. Nor, in the new light thrown on Fons Tadnos, can it now be thought to have any resemblance to that important station. The only establishment which it at all resembles in size

yards parallel with the scarp, and then turns sharply towards it and terminates at a big fall of cliff. Along the course of the gulley on the scarp-side are acacia trees of various sizes, and near its mouth are several palms. The water-hole is a moderate size and is surrounded by large stones, but there is no trace of masonry visible. The water is only about three feet below the surface of the gulley. Tamarisk grows among the palms, and a little S of the gulley's mouth there is another group of palms and tamarisk a little way above the ground-level growing in a channel up the scarp-foot. No water was visible at this second group, but this is obviously a place where water seeps out, as at Bir Ma Sweilim and Bir Um Reiga at the foot of the North Qalala on the gulf of Suez. The gulley in which the well lies has very much the appearance of a stream-bed, and the fact that the trees grow along one side of it may indicate a stream, now underground, which was on the surface 1800 years ago.

One objection urged against the identity of this well with Fons Tadnos is that the word *fons* was used only of a running stream. But one of the dictionary meanings of the word is " well "; and there is the use of it in *fons Traiana,* which is a name given to the town at Mons Claudianus, where the water is more than 30 feet below the surface.

There seems no doubt that Bir Abu Shaar el Qibli and Fons Tadnos are the same place.

THE FIRST STATION BETWEEN KAINOPOLOS AND MYOS HORMOS.

The International Map of the Roman Empire (loc. cit.) puts the first station on the road from Kainopolis to Myos Hormos at Bir ᶜAras. In 1925 Mr Murray conjectured that this was its position (*op. cit.* p. 147), and an examination of the locality made in February 1937 revealed convincing evidence that he was correct.

There are two wells, about 200 yards apart, which lie in a torrent-bed running N and S, with banks varying from about 2ft high at the N well to about 7ft at the S well. The N well is a recent

traces of charcoal, bones and fragments of shell.

At a distance of just under 100ft from the SE corner of the enclosure are traces of three or four huts built together on a low rise of the ground.

Inside the enclosure are some burnt bricks, a few potsherds, very fragmentary, and many shells. These are much less broken than at some other stations, as for instance at Badi[c]. A little N of the cistern are faint traces of walls built out from the main W wall, and there is a mound in the NE part of the enclosure littered with fragments of cement and plaster, as at Badi[c], but without bricks, which may mark the site of a bath or oven. The only other remains noticeable on the surface are traces of a furnace a little way outside the main E wall towards its S end. The gate appears to have been in the N wall. Wilkinson marks another by the cistern, in the S wall, but I did not find trace of it.

The International Map of the Roman Empire. Aegypticus. (Aswan sheet, 1936), puts Fons Tadnos at Bir Mellaha on the W side of the Red Sea hills, about 25 miles from Myos Hormos. There is, indeed, a flowing stream of water there, but it is now so salt that it is undrinkable.

Absence of flowing water is the only evidence against Abu Shaar el Qibli as the site of Fons Tadnos. On the other hand, the presence of a station—there are no traces whatsoever of habitation at Bir Mellaha—, its closeness to Myos Hormos, and the general appearance of the little wady in which the well now lies are all very strong evidence in its favour. Wellsted, (cited by Mr Murray, *Journ. Eg. Arch.* vol. XI, III — IV. Oct. 1925 p. 141), identified Abu Shaar el Qibli with Fons Tadnos, and Couyat-Barthoux agrees.

The station lies below the Abu Shaar plateau at a spot where some mounds of rubble, cemented into what appears to be gypsum, approach the foot of the scarp. Between these mounds and the scarp-foot is a gulley which debouches into gravel beds, on one of which the station is built. The gulley runs for 200 or 300

The road was first made under the Ptolemies when Myos Hormos was founded.

TADNOS FONS

(*vide Bulletin* vol. III. part 2 Dec. 1935. pp 81, 82)

In February 1937 I also visited the well of Abu Shaar el Qibli, which has been indentified with the Fons Tadnos of Pliny. I saw no traces of a road or track leading from Myos Hormos fort to the well. Its palms are clearly visible from the walls of the fort. As I did not go direct to the well I cannot give milometre readings; but calculating from readings of the route over which I did travel it is about 4 miles away. The Survey of Egypt 1 : 100,000 map, Eastern Desert, Sheet 19, makes it just about 6 miles off; but M: Couyat-Barthoux makes the distance just over three miles. (*Route de Myos Hormos. Bull: Inst: Fr: d'Arch: Or:* t. VII f. 1. 1909. p. 24).

There are remains here of a station of some importance. Wilkinson's sketch plan, which is spoken of in the article from vol. III. of this Bulletin referred to above, resembles the ruins in shape but makes them four times too small, if I have understood his scale rightly. His measurements are of an enclosure of about 38ft by 34ft, whereas the actual dimensions are 179ft by 138ft. The station is almost obliterated by sand, but the top of a very large cistern is visible; it is built of rubble, plastered over, and measures 43ft by 45ft, externally. To S, E and N the outer walls appear to have been double. The W wall is recessed at its S end, so that the S wall is shorter than that on the N. The cistern is built in the angle between the S and W walls. Outside the S wall and parallel to it at a distance of between six and nine feet is a line of rubble foundations, built about 18ins square. They are similar to the foundations of crude brick pillars in the animal lines at Kreiya. Associated with them is a line of big stones running parallel with them for half their length. Beyond these is a fairly large level space which is bounded by the bank of a drainage channel at its S end and for some way on its W side. An extension of the main W wall seems to have run out from the beginning of its recession to meet the stream-bank on the W side. On the level space are

from this cairn to the first pair of cairns by the fort, which are between 200 and 300 metres S of the gates, was 46.75kms. The actual length of the road was a good deal less, as much of the going was bad and necessitated many small *détours*.

I marked fifteen pairs of cairns and three single ones along this part of the road, at an average distance of 1.5km apart. There were two other pairs and one singleton in three different places at irregular distances from regularly spaced cairns.

On a level stretch I was able to measure the direct distance between three successive pairs of cairns; it was 1.6km in the first case and 1.65 in the second. 1.6km is exactly one mile, and this is uniform with the measurements taken at other parts of the road. (*op. cit.* pp. 64, 67, 72, 73, 77, 78).

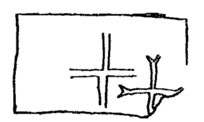
In each case where a cairn is missing, the next one appeared approximately twice 1.6km from that last noted.

Allowing for those now missing and inclusive of the pair near the fort there were 24 mile cairns between Myos Hormos and a point just beyond where the modern motor-track joins the old road. The actual distance recorded by the milometre was 46.75kms:. This works out at 29.2 miles; the difference of 6.2 miles between this measurement and that given by the cairns is not an unreasonably high figure to represent *détours* etc. made on rough and undulating ground, and the direct distance may be put pretty accurately at 23 miles. It is another 4 miles on to the turning up to Bir Badi^{c}, so that the total distance thence to Myos Hormos by the ancient road was 27 miles, and from Badi^{c} fort to Myos Hormos fort 28.8 miles.

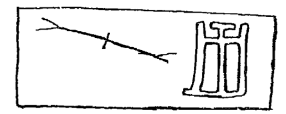
The distances between these cairns were measured in kilometres by car; those between cairns along other parts of the road to Kainopolis were measured, by car, in miles. In both cases the distance is *exactly* one English mile, *i.e.* 1609 metres. It is interesting that this should be the unit, rather than the roman mile which was 1481.5 metres. *(vide Interntiaonal Map of the Roman Empire. Aegypticus)*. Have we here, perhaps, a ptolemaic unit ?

the ground would be littered with stones, which it is not. The main outer walls, however, were of gypsum and not of limestone as Wilkinson thought.

On clearing some of the stones blocking the N gateway I found two or three blocks with smooth, weathered faces on one side. These probably lined the entrance. One of these stones, c. 18ins X 18ins X 8ins had chisel marks on one 8in side, which was weathered. On this surface the following signs were cut:—



Another block, larger but with a similar face, and with red marks in the weathering, had these signs:—



One or two of the blocks cleared had been cemented with a hard, white cement. There were a few burnt bricks among the *débris.*

ROAD FROM MYOS HORMOS TO BIR BADI[c].

In February 1937 I went over that section of the road between Kainopolis and Myos Hormos which I had not traversed before. (*vide Bulletin* loc: cit. p 81).

The ancient road runs from the fort across to the SE end of the Abu Shaar plateau; it follows the scarp of the plateau for a time, then crosses the shallow Wady Um Diheis to its southern side and goes on towards Selah Bilih. The modern road then joins it, very near the 50km post from Ghardaqa. 0.3km after the junction there is a cairn on a hillock at the S side of the road;

FURTHER NOTES ON MYOS HORMOS AND TADNOS FONS;

WITH SOME REMARKS ON A STATION AT BIR ᶜARAS; ON AN OSTRAKON FROM EL HEITA, AND ON SOME RUINS AT BIR ABU DARAG

MYOS HORMOS

(*vide Bulletin of the Faculty of Arts* vol: III part 2 1935. p. 81 *et seq:).*

In February 1937 I visited the fort at Myos Hormos for the second time, and took measurements. These differ from those of Wilkinson made in 1823. He gives 240ft by 200ft. Mine are:— W wall 268ft, N wall 212ft, S wall 196ft (external measurements). Wilkinson's plan makes the gate apertures too big; the distances from mid-bastion to mid-bastion, which are more than the gateways, are:— N gate 36ft, W gate 32ft.

The buildings outside the fort at the NW corner were almost certainly baths. They are much obliterated on the N and E sides but the line of their outer wall on the W and S is clear. The site is occupied by a low mound, which probably covers a good deal of masonry. At the eastern end of their S wall is a shallow semi-circular bath made of bricks, with three steps leading down into it at one corner. It closely resembles one at Mons Claudianus. This is 6ft 9ins long on its straight side, and 5ft 4ins across at the middle. It is about 4ft 1in deep. The steps are about 7ins high; but the bottom one is 19ins above the floor of the bath. They are about 10ins broad.

On his plan Wilkinson calls these the remains, probably, of furnaces. He puts their S wall much too near the fort; from the NW bastion to it is 26ft. To the end of the brick bath this S wall is 61ft long, and the W wall 58ft long. The total length of the baths' wall on the N seems to have been 66ft.

On a second examination of the fort Wilkinson's suggestion that the houses within the enclosure were of crude brick on a substructure of some kind seems to be correct. I had thought them to have been of rubble (*loc. cit.* p. 86). But if this were so

maines d'après les textes et les monuments, Paris, 1877 — 1919.

Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion, 3rd. edition, Cambridge, 1922.

Hopfner, Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae, 1922 — 5.

Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie..... hors de l'Egypte (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 33), Paris, 1884.

Mau, Pompeii, its life and art, tr. by W. F. Kelsey, 1899.

Mazois, Les ruines de Pompéi, Paris, 1824—9.

Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études , tome quatorzième), Paris, 1902.

Roussel, Les cultes égyptiens à Délos (Annales de l'Est publ. par la Faculté des Lettres de l'Univ. de Nancy, 29 — 30), Paris, 1915 — 6.

Rusch, De Serapide et Iside in Graecia Cultis, Berlin, 1906.

Wilkinson and Birch, The Manners and Customs of the Ancient Egyptians, London 1878.

Wissowa, Religion und Kultus der Römer (Müller-Otto, Handbuch, V, 4), 2nd. edition, München, 1912.

Mohammed Selim Salem

We learn from Rufinus [1] that Sarapis Canopus was represented jar-like, and from the legend he relates it can be inferred that the jar was filled with water.

The only difficulty in the way of an unreserved acceptance of the interpretation that makes the megarum the sacred reservoir, is the absence of a parallel for the use of μέγαρον for ὑδρεῖον. Megarum in the Graeco-Roman period probably denoted an underground sanctuary without reference to the use it served. We find it possibly used for a sepulchre in an inscription from the Near East [2]. The problem therefore can be viewed from another angle; the megarum was the tomb of Sarapis Hydreios in the same sense as cave tpht, the source of the Nile, was the holy sepulchre of Osiris. A curious parallel for the use of the word megarum to denote sepulchrum and fons (?) may be supplied by the colloquial Arabic fisqia which means a funerary chamber, as well as a ditch through which the water of a powerful pump first falls to rise again on the other side, and a fountain from which water artificially gushes forth to fall down in a reservoir.

LIST OF BOOKS CITED IN THE ABOVE ARTICLE.

Blackman, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyriennes pour servir de Bulletin à la mission française du Caire, Paris, 1870—.

Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, 4th edition, Paris, 1929.

Daremberg and Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et ro-

---

(1) Rufinus, *H. E.* 11, 26 (ed. Mommsen, II, 2, p. 1033, lines 7 ff. in : Die gr. chr. Schrift. : Eusebius) : unde ipsum Canopi simulacrum pedibus perexiguis adtracto collo et quasi sugillato, ventre tumido in modum hydriae cum dorso aequaliter tereti formatur.

(2) Kaibel, *Epigr.* no. 453 (found at Mardocha Balanaeorum) : τοῖς γενέταις ἐμὲ Μάλχος 'Αλέξαν]δρός τε σαόφρων | δείμαντο φθιμένοις ἀίδιον] μέγαρον. | ἡ ῥ' ἔτυμον τάφος εἰμὶ βροτο]ῖς ἀνάπαυμα μέγιστον | ἐκ βιότου καμάτων, ἡ δὲ γεωπονίης.
Cf. also : H. van Herwerden, *Lex. Graec. Suppl. et Dialect.*, s. v. μέγαρον.

every Isis procession [1], and to the numen of which the Delian dedication was put, may possibly be the symbol of Isis Hydreia or Osiris-Sarapis Hydreios represented on the coins of Alexandria [2], On the coins and the terra cotta, but not in the fresco of Herculaneum, the vase is surmounted by the insignia of an Egyptian deity [3]. To this god were sacred the so-called Canopic vases, sometimes surmounted by the heads of the Children of Horus, and originally used for preserving the viscera of the dead, equated with Osiris. They were appropriately used for carrying the holy water, the fluid of Osiris, the eye of Horus [4].

---

(1) Plut., *de Iside*, ch. 36. 365 B : οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον, ἀλλὰ πᾶν ὑγρὸν ἁπλῶς Ὀσίριδος ἀπορροὴν καλοῦσι · καὶ τῶν ἱερῶν ἀεὶ προπομπεύει τὸ ὑδρεῖον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ. The word προπομπεύει does not seem to mean here "lead the procession" in the sense of heading the procession. For in the account given by Apuleius he does not lead (Apul., *Met.*, XI, 11); in the procession described by Clement of Alexandria (*Strom.*, VI, 4, 37, 1, ed. Stahlin, p. 449) the prophet carrying the hydria comes fifth, and in the representation given in Darem. — Saglio, *Dict. Ant.*, s. v. Isis, fig. 4103, he comes third.

Apuleius, Met., XI, 11 : gerebat alius felici suo gremio summi numinis venerandam effigiem....: urnula faberrime cavata, fundo quam rotundo...; eius orificium non altiuscule levatum in canalem perrectum longo rivulo prominebat ... A good commentary on the urnula described by Apuleius is the representation of the hydria given in Moret, *Rois et Dieux*, pl. 15 : Isiaques portant l'Hydrie. For other representations of the hydria, see Cumont, *R. Or.*, pl. 8, 1, facing p. 90; Dieterich, *Kl. Schrift.*, pl. 2, facing p. 440; Darem. et Saglio, *Dict. Ant.*, s. v. Isis, p. 584, fig. 4103.

Cf. also: Parthey ad Plut., *de Iside*, 36, p. 228 f, who says that the custom of carrying the hydria in processions was not known in ancient Egypt; J. Berreth, *Studien zum Isisbuch*, 71—2, 79 ff.

(2) These "Canopic" figures of Osiris date from the earliest time (Petrie, *Kahun*, p. 36, par. 70, pl.XXIV,7). They appear also on Roman coins of Egypt (Poole, *Cat. Coins of Alex.*, no. 268 (a coin of Vespasian); no. 633, pl. 18 (a coin of Hadrian). These two coins show Isis (Canopus) wearing horns and disks. *Ibid.*, nos. 625—626 (coins of Hadrian showing Osiris (Canopus) wearing aft and atef).

(3) Perdrizet, *Terres Cuites*, I, p. 75 ff, nos. 180—3; II. pl. 49. He calls these representations "Sarapis Hydreios". From the villa of Hadrian three Canopic vases were recovered (Gusman, *Villa Hadr.* p. 317, fig. 587—8, 590; idem, Ville d'Hadr. (guide book), p. 127, no. 81 (fig. 588, ed. maior), no. 82 (fig. 590, ed. maior), no. 83 (fig. 587, ed. maior).

(4) Erman, *Relig. der Ägypter*, 176; Moret, *Le rituel*, 171 ff, 209; Blackman, *Rec. de Trav.*, 39 (1921), 60, n. 1.

Nile god, Hapi, the father of the country, was a divinity of secondary rank[1]. But in the Graeco-Roman period the growth of Alexandria as a port and the spread of the Egyptian religion in the Mediterranean World gave rise to a new theology that put a great stress on the importance of water in Egyptian beliefs. The gods of Alexandria, the biggest port in the Mediterranean, became naturally the patrons of mariners; a new festival, the Navigium Isidis, sprang up, and Isis won two new titles, Isis Pelagia and Pharia. Isis Pelagia threatened to be a rival goddess, and was worshipped side by side with the old " Egyptian " Isis[2]. As a result of this new point of view, that laid stress on water in the Egyptian religion, the god of Canopus, who was probably an aquatic deity, rose to prominence, and the worship of Osiris-Sarapis Canopus came strongly to the front[3]. The Nile cult also gained in importance and popularity, and became one of the best uniting factors in the history of Egypt. It was not the effect of hazard that the Nile worship was one of the first to suffer at the hands of victorious Christianity[4] and the last to surrender[5].

The vase to which priests and priestesses are turning in supplication in the bas-relief on the outer wall of the megarum, and which figures in a fresco found at Herculaneum, often interpreted as the adoration of the holy water[6], and which was carried in

---

τῶν ὅλων γενέσεως: Lucian, *Iupit. trag.*, 42, 690: καίτοι τοῦτο μὲν ἅπασι κοινὸν τοῖς Αἰγυπτίοις τὸ ὕδωρ. Cf. also the index of Hopfner, Fontes, s. v. aqua.

(1) Erman, *Rel. der Ägypter*, 16: aber einer der grossen Götter ist der Nil nicht.

(2) Pausanias, 2, 4, 6; Rusch, 31 -2.

(3) For the worship of Canopus, see Roeder in *PW*, s. v. Kanobus, 2, col. 1871 ff; cf. also the index of Hopfner, *Fontes*, s. v. Canobus deus.

(4) The Nilometer was removed by Constantine the Great from the Serapeum and deposited in a Christian church (Socrates, I, 18; Rufinus, *H. E.*, XI, 30, ed. Mommsen, II, 2, p. 1035, lines 15 ff.).

(5) Libanius, 30, 35, R II 182 (ed. Förster, vol. III p. 106): ἀλλ' ἀφεῖναι τὸν ποταμὸν εὐωχεῖσθαι τοῖς παλαιοῖς νομίμοις ἐπὶ μισθῷ τῷ εἰωθότι. The Nile festival, the Pelusia, appears in the Fasti Silvii, which do not give any other Isiac rite (CIL. 1^2, p. 261).

(6) Reproduced in Darem. — Saglio, *Dict.*, s. v. Isis, p. 583, fig. 4102; Moret, *Rois et Dieux*, p. 16; Mau-Kelsey, p. 177, fig. 81; Cumont, *R. Or.*, pl. 7. facing p. 88.

to Italy, and kept in the temples of Isis for ceremonial uses [1]. Though Lucius was escorted to an ordinary bath, the priest prayed to the gods and sprinkled him with water, which came no doubt from the Nile [2]. The place for the usual purification was at the back of the Iseum at Pompeii, but the so-called purgatorium is at the southeast corner of the area [3] — a position that may recall the source of the Nile at the southern extremity of Egypt. The ὑδρεῖον, hydreuma, was obviously a consecrated spot. Mazois [4] calls it a chapel, and the decorations on the walls have all religious significance. The place was one of the most sacred spots in the temple, for it contained the fluid of Osiris, the eye of Horus. In the Delian Serapeum " A " the basin is under the cella itself, and in Serapeum " B " it was hidden from the vulgar eye under the portico or terrasse [5]. Mau [6] believed that the bas-reliefs on the encircling walls point to the use of the edifice in the Iseum at Pompeii: a vase is on a blue ground; priests and priestesses do homage to the numen of this vase. More important is a large ear in a niche, for it forms an explicit commentary on an inscription discovered in Delos dedicated by an Italian — Ὑδρε(ί)ῳ ἐπηκόωι [7]. A feature of the late Egyptian religion seems to have been the greater homage paid to aquatic deities [8]. In ancient Egypt the

---

(1) Juvenal, 6, 526 ff: si candida iusserit Io | ibit ad Aegypti finem calidaque petitas | a Meroe portabit aquas etc. etc. Servius ad Verg., *Aen.*, 2, 116: nam et in templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur.

(2) Apul., *Met.*, XI, 23: et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum ueniam purissime circumrorans abluit.

(3) Mau-Kelsey, 178.

(4) Mazois, IV, 26 D.

(5) Roussel, *Cultes*, 20; 36; 45.

(6) Mau-Kelsey, 179, cf. also fig. 82. A good commentary on this scene is Vitruv., 8, praef.: " itaque cum hydria aqua ad templum aedemque casta religione refertur tunc in terra procumbentes manibus ad caelum sublatis inventionis gratias agunt divinae benignitati" Cf. also Firmicius Maternus, *de errore*, 2, 1; Lucian, *Jupiter Tragoed.* 42, 690. vide infra n. 8.

(7) Mazois, IV, p. 33. Roscher, *Lexicon*, s. v. Hydreos. Roussel, *Cultes*, p. 165, inscript. no. 152.

(8) Vitruvius, 8, 4 (praef.) : qui sacerdotia gerunt moribus Aegyptiorum, ostendunt omnes res e liquoris potestate consistere; Philo, *de vita Mosis*, 1, 17, 98 : ἐπειδὴ γὰρ τὸ ὕδωρ Αἰγύπτιοι διαφερόντως ἐκτετιμήκασιν ἀρχὴν τῆς

ian sacred mythology about the subterranean source of the Nile from a grammateus in the temple of Neith at Sais [1]. On the monuments the Nile god, Hapi, is represented in a cavern encircled by a snake and pouring water from two vases [2]. The water drawn from the source of the Nile was naturally considered holiest, and for cult purposes the water was always supposed to be brought from Elephantine. " The water used at Osirian lustrations was said to come from Elephantine.... where (was) the traditional source of the Nile. The Nile was the vital fluid that has exuded from the murdered Osiris, whose corpse or a portion of it, namely a leg, lay.... in the cavern beneath the island of Bigeh.... The water therefore of that region was regarded as especially pure and potent, bubbling direct, as it were, from the god" [3]. In the Rhind papyrus the water is said to be from Elephantine; the first chapter of the Book of the Dead speaks of opening the cavern tpht — the source of the Nile — for those who washed the Still of Heart (Osiris). Thot says, as he pours the water on the dead Penne: I purify you with the water that issues from the cavern of Osiris (tpht Wsir). The pyramid Texts make the water issue from Osiris himself [4]. Outside Egypt the cult kept staunchly to this belief and practice. By a pious fiction the Inopos of Delos was supposed to be connected with the Nile by subterranean passages [5]. When Egyptian elements reasserted themselves and Hellenism was weakened [6], and Pharaonic taste in art invaded Italy, the cult could hardly then deviate from a traditional rite. The Nile water was certainly brought

---

(1) Herodotus, 2, 28; Spiegelberg, *Cred. of Herodot.*, tr. by Blackman, 17 f.

(2) Wilkinson, *A. Egypt. Manners*, III, pl. 44, no. 1.

(3) Blackman, *Rec. de Trav.*, 39 (1921), 52; idem, *Temple of Bigeh* p. 1 — 2. Bigeh is an island near Philae; it contained the tomb of Osiris (Diodorus, 1, 22, 3 — 6). It is the abaton mentioned by Seneca. *Quaest. N.* 4a, 2, 7: exiguo ab hac spatio petra dividitur (Ἄβατον Graeci vocant), and Lucan, *Phars.*, X, 323: Abaton quam nostra vocat veneranda vetustas. Cf. also Plut., *de Iside*, 20, 359 B.; Blackman, *Temple of Bigeh*, p. 4, scene 4, a, c, f, pl. 4.

(4) Blackman, *Rec. de Trav.* 39 (1921), 52 — 3.

(5) Roussel, *Cultes*, 286 ff. Osiris was equated with the Ocean (Blackman, *Rec. de Trav.* 39 (1921) 62).

(6) Jouguet, *Chronique de l'Égypte* 19, 108 says that by 642 A. D. when the Arabs entered Egypt "il n'y a plus rien d'hellénique" among the Egyptian farmers. Cf. also Perdrizet, Terres Cuites, 1, 75. Cumont, R. Or., 80.

were closely connected, and Latin inscriptions from Ostia sometimes link Isis and Serapis [1].

Was the megarum, admitting its Greek origin, used for adytum? It is quite probable that when the ναός was thrown open to the worshippers the ἄδυτον became a necessity. Apuleius [2] remembers that the priest, who initiated him, brought hieroglyphic scrolls from the adytum [3]. But why was the adytum called megarum? It may be replied that it was not generally known by this name, except where the " hall " was modelled after those of Demeter and in places under Greek influence as Porto and Delos. On such an hypothesis we should have a proof of a direct influence of the Demeter cult on the Isis religion.

Could the megarum have been the sacred reservoir? At first sight this seems to be a foolhardy hypothesis; when we come to examine it, it does not appear at all improbable [4]. It has the advantage of linking the Isis cult in Italy with Egyptian theology [5]. On this hypothesis the reason for calling the sacred reservoir a megarum would be the identification of the μέγαρον with the fons Nili, the cavern from which the stream flows near the first cataract [6]. Herodotus heard with incredulity a straightforward account of Egypt-

---

(1) CIL. XIV, 20; 429.

(2) Apul., *Met.*, XI, 22: de opertis adyti.

(3) Unless these scrolls were forged, initiation in the Greek sense of the word was then linked by the later Egyptian priests with ancient Egyptian theology.

(4) If the megarum = adytum, and adytum is certainly = penetralia, and the Nile water was kept in the penetralia, it is quite likely that the water was kept in the megarum.

(5) We must remember that (1) the neophytes were initiated individually, and so there was no need for a large hall, (2) initiation is connected with regeneration; (3) the Nile water revivifies, (4) sacred lakes were crossed by the dead, and sacred pools by the hearse (Wilkinson, *A. Egypt. Manners*, III, 447, pl. 67.; Diodorus, 1, 92, 1: διαβαίνειν μέλλει τὴν λίμνην, 1, 96, 8.

(6) Seneca, *Quaest. N.*, 4, 2, 7,: post magnum deinde spatium duo eminent scopuli — Nili venas vocant incolae; Lucan, Phars. X, 323: et scopuli, placuit fluvii quos dicere uenas; C. I. Solinus, *Coll. Rer. Mem.*, 32, 11: nonnulli adfirmant fontem eius qui Phialus vocatur.

jectures, not always mutually exclusive[1]. There is an a priori case for a Grecian origin; the word used in the two Latin inscriptions of Porto is Greek. A megarum need not be a κατάγαιον οἴκημα. "Μέγαρον", says Lobeck[2], "veteres interpretantur ἑστίαν περιῳκοδομημένην, diis inferis consecratam, quo in numero sunt Ceres et Proserpina". Ebert in P.—W. s. v. megaron (3) defines it as "altertumliche Bezeichnung bestimmter einzelner Tempel"[3]. The ordinary meaning however is that of an underground sanctuary dedicated to chthonic deities[4]. As the equation of Isis with Demeter was in the Graeco-Roman period a time-honoured tradition, the chapel of Isis at Porto may have been a real megarum, borrowed from the cult of Demeter. Was it within the precinct of the Serapeum of Porto? As we do not know exactly where the inscriptions were found, it is rash to assert that it was. Isis was σύνναος θεός in the Serapeum at Porto, and the megarum could have been situated within the Serapeum. It is more probable however that the Isis-chapel at Porto was a separate edifice. Such a conclusion can be drawn from the fact that the two inscriptions (CIL. XIV, 18; 19) are in Latin[5]. For it is noteworthy that with the exception of CIL. XIV 123, which is too mutilated to be relied upon, no Latin inscription from Porto mentions Sarapis by name, and no Greek inscription from the same harbour names Isis[6]. Ostia and Porto however

---

(1) Apul., *Met.*, XI, 23: deducit ad ipsius penetralia, and ibidem XI, 20: de penetrali fontem petitum spondeo libat, prove that the same place was used for initiation and as a kind of ὑδρεῖον where the sacred water was kept. This is not conclusive in any way, as in the Iseum of Pompeii there is a reservoir in one of the rooms (Mau-Kelsey, 181).

Was the place used for incubation ? (Cf. Roussel, Cultes, 31).

(2) Lobeck, *Aglaoph.*, 830.

(3) Pausanias, 8, 37, 8, says that the Arcadians celebrated mysteries in the μέγαρον of the Mistress and, without slaughtering the victim, cut any limb and offered it to her. Was this μέγαρον an underground sanctuary ?

(4) Hesych. *Lexicon*, s. v. Μέγαρα· οἱ μὲν τὰς κατωγείους οἰκήσεις, καὶ βάραθρα. οἰκία. καὶ θεῶν οἴκημα. τινὲς δὲ καταστέγους οἰκήσεις. ἢ πόλιν.

(5) Gatti, *Bull. Commiss. Arch. Municip.*, 1886, 175 thinks that the chapel of Isis was within the temple of Sarapis. But Taylor, *Ostia*, 74, n. 37, takes a different view.

(6) In Kaibel, 914 ff. we find the stereotyped Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς.

lossal pillar set by Diocletian, but popularly attributed to Pompey. Mahmoud el-Falaki who drew the map of old Alexandria was told that statues of dogs, jackals, and birds were found there [1]. Botti [2], relying on a passage in Aphthonius, the rhetorician, conducted some excavations on the same spot in 1894—5. He discovered some subterranean structures which he considered to belong to the Serapeum, but other scholars who visited his excavation declared for a pre-Alexandrian period [3]. Rufinus [4] says explicitly that the temple was built on an artificial structure, and that in the underground chambers sacred rites were performed (quae inmissis desuper luminaribus et occultis adytibus invicem in semet distinctis usum diversis ministeriis et clandestinis officiis exhibebant). When these galleries were excavated, every stone object was found broken on the spot; this is an indication that they may have been destroyed by the Christians when they invaded the Serapeum. It is however noteworthy that Rufinus, H. E., XI, 23 tells us that cuncta vero, quo ad summum pavimentorum evadatur opere forniceo constructa, whereas the two galleries uncovered by Botti are cut in the rock (on pénètre (in the North Gallery) dans un couloir creusé dans le roc, à moitié enterré, se dirigeant pour 7 m. au N. et tournant brusquement à l'E. avec un parcours de 31 m.) [5]. As they do not contain any bones, they cannot be taken to be tombs [6].

Resumé. The problem of the megarum can now be briefly sum marised. Inscriptions make it probable that the megarum was connected in some way with the Isis cult. Its place in the worship is still unexplained. The hypotheses that can be put forward to interpret the part the megarum served in the cult, are mere con-

(1) Breccia, *Alexandrea*, 111.

(2) Botti, *L'Acropole d'Alex.*, 5 ff. Aphthonius, 47 ff. (p. 38 ff., lin. 3 ff., ed. Rabe); the text with the Latin translation of Agricola and Cattaneo, ed. of Venice, MDCXXX, p. 315—7, is given in Botti, *Fouilles à la colonne théodosienne*, p. 23 ff. For more details about the megara in the Isium and Serapium at Alexandria, see Botti, *Fouilles*, p. 70; p. 108 (plan of the Isium); p. 110 ff.

(3) Botti, *L'Acrop. d'Alex.*, 26.

(4) Rufinus, *H. E.* XI, 23.

(5) Botti, op. cit., 25.

(6) Ibid., 25.

used for any other purpose except as reservoirs [1]. But there is no trace of a basin in the third Serapeum, where the inscription commemorating the construction of a megaron was discovered. We find however four underground rooms situated at the north-west corner of the temple (Serapeum "C"), to which no means of access is provided [2]. "Un escalier en bois", says Roussel [3], "peut-être volant, y donnait-il accès ?". Near these rooms, of which the floor is two metres below the level of the area, was found the inscription referring to the megaron, but we have no proof that the megarum formed part of them [4].

The crypt of Gortyna. The Italian archaeological mission headed by Prof. Halbherr made some interesting discoveries in Crete in 1911—12. At Gortyna they uncovered a nymphaeum with a colonnade and decorative sculpture, and an odeum built probably in Roman times. In the same region to the north of Apollo's temple Dr. Oliverio discovered a temple dedicated to Isis, Sarapis, and the gods worshipped in the same temple with them. On the architraves of this temple is a dedication of Flavia Philyra, who had the building erected. The temple had a crypt on the south of the building to which a little flight of steps led; on the side of this staircase were found two niches for small statues. The edifice is sometimes considered " a subterranean pool ", or a place for initiation [6].

The subterranean galleries in the Serapeum of Alexandria. The site on which the famous temple stood is marked now by the co-

---

(1) Ibid, 55: "dans les deux autres sanctuaires égyptiens à Délos nous avons reconnu l'existence d'étroits caveaux qui ne servaient guère que de réservoirs sacrés".

(2) Ibid., 55.

(3)

(4) 55; 137.

(5) Short notices about the excavation at Gortyna, *Am. J. Arch.*, 16 (1912), 123 and ibid., 18 (1914), 96—97; *J. Hell. St.* 33 (1913), 365 (by Prof. Droop); Oliverio, *Annuario*, 1 (1914), 376—7.

(6) *Am. J. Arch.*, 18 (1914), 96—7; Roussel, *Cultes*, 137: un crypte pour les initiations; L. Pernier, *J. des Sav.*, 1914; 37 ff.: con cripta per le iniziazioni.

endroits de l'Égypte, Isis et Sérapis étaient adorés dans des grottes que les inscriptions dont elles sont couvertes appellent σπέα". The two inscriptions copied by Letronne, Lafaye's authority for his view, give, one τὸ ἱερὸν ἐποίησα and the other ἐποίησα τὸ ἱερόν without the slightest hint at a speos or a megaron [1]. It is Letronne [2] who says "on trouve, en outre, un spéos ou chapelle creusée dans le tuf avec un façade extérieure d'architecture dorique". The reason for cutting these chapels in the rocks is obvious; the locality is a mining district close to the mountain known in the Roman period as mons Berenicidis. The other monuments referred to by Letronne are all in mountainous districts, e. g. jabal (mons) el Dochan and jabal el Fatirah.

The three Serapea of Delos contain each a crypt. In the Serapeum "A" five stairs lead to a rectangular structure built under the cella itself. The Eastern extremity of this crypt has a quadrangular cavity of which the bottom is not yet excavated. Water came to the basin from a canal that passes under the Eastern wall of the temple connecting it probably with the reservoir of the Inopos. This crypt in the Serapeum "A" resembles in various points the purgatorium (?) of the Iseum at Pompeii [3].

Under the portico or the terrasse of Serapeum "B" we find a structure similar to the crypt in Serapeum "A". "C'est un caveau," says Roussel [4], "quadrangulaire, long de près de 2 mètres, large de moins de 1 mètre, dont les murs et le fond avaient été soigneusement stuqués". The superstructure has been entirely destroyed, but we can still see the five stairs that led to the crypt, which contained the sacred water.

The crypts in Serapeum "A" and Serapeum "B" were not

(1) Letronne, Rec. Inscript., I, p. 457, no. LI; p. 460, no. LII. (These 2 inscrr. are in reality one, and they are treated as such in CIG. III, 4839 and Dittenberger, *Or. Gr. Inscr. Sel.*, 717).

(2) Letronne, *Inscript.* p. 453, esp. p. 455.

(3) Roussel, *Cultes*, 20; 30—1. Cf. "I" in pl. 1, and also fig. 2 where the entrance of the crypt is reproduced.

(4) Ibid., 36; 45; cf. "D" in pl. 2 and also fig. 6.

5 ft. by $5\frac{1}{2}$ ft., which is divided by a low wall[1]. Lafaye, not satisfied with the explanation that it was a tank, insisted that the part divided by the wall formed a bed and a podium. Apuleius (Met. XI, 27) recalls that he was sleeping in a similar place when a priest appeared to him in a dream[2]. The presence of a large ear in a niche supports the view of Lafaye that the edifice served as a cubicle for incubation[3]. Mau however thinks that the reliefs on the outside of the enclosing walls may point to the use of the edifice[4]. Priests and priestesses are seen turning in supplication towards a vase on a blue ground. The vase contains the sacred water of the Nile. There are also two priestesses with plates filled with fruit and an animal that looks like a frog[5]. Very near the building was the mouth of a reservoir[6]. When the place was first excavated in 1765, a foul vapour issued from it like the damp of mines[7].

Was the place used for the twofold purpose, as a tank and an abaton? "Il est possible, bien que douteux", says Roussel, "que le crypte (of the Iseum at Pompeii) ait eu une double destination[8].

Unhappy is Lafaye's assertion[9] that σπέα belong to the cult of Isis in Graeco-Roman Egypt[10]. "De même", he wrote, "en certains

(1) Mau-Kelsey, 178; Mazois, IV, 32, pl. 8 D.

(2) Lafaye, 184.

(3) Lafaye, 184; Mazois, IV, 33. Cf. however infra p. 44, and Roscher, *lexicon* s. v. Hydreos.

(4) Mau-Kelsey, 178.

(5) Mazois, IV, pl. XI. fig. 1.

(6) Lafaye, 183.

(7) W. Hamilton, *Archaeologia*, IV, 165—6; Roussel, *Cultes*, 30, n. 2.

(8) Roussel, *Cultes*, 31, did not at first agree with Lafaye that the edifice was a megarum, but later (*Rev. Égyptol.*, I (1919), 83) he accepted the designation of the building as a megarum.

(9) Lafaye, 183.

(10) From the incredible tale (Lucian, *Philopseud.*, 34), where a priest is said to have lived underground for 23 years learning magic from Isis in Egyptian adyta, we cannot deduce any evidence for the existence of megara in the Isis cult in Egypt.

ρου, | Μελιτεὺς | Σαράπιδι, | Ἴσιδι, | Ἀνούβιδι τὸ μέγαρον, κατὰ πρόσταγμα.[1] It was found in Delos "sur le côté occidental du temple situé dans la cour du Serapieion C," near four underground chambers, but it is not certain that the dedication refers to any of them[2]. As in CIL. XIV, 18, the above Greek dedication is by a priest, and the construction of this megaron in Delos was κατὰ πρόσταγμα. The two ladies who enlarged the megarum at Porto undertook the task voto suscepto. No definite conclusions however can be drawn from our epigraphical evidence, for there is always the likelihood of a devotee dedicating the megarum of another deity in honour of Isis[3]. Here this likelihood is almost inadmissible, for we have seen that in the restoration of the megarum at Porto the Isiaci contributed their share of the cost and the decuriones probably passed a resolution delegating Camurenius to superintend the work[4]. But our inscriptions throw no light whatever on the place of the megara in the Isis cult. Were they halls of initiation or adyta or simply cubicles for incubation or even mere stores for sacred objects[5]?

Archaeological remains, one begins to hope, may clarify this obscure problem and give valuable data for determining the use of these crypts. But though we possess descriptions of several subterranean structures forming parts of Egyptian temples in the Mediterranean, we cannot definitely say that any one of them was a megarum.

The most important of these crypts is the so-called purgatorium in the Iseum at Pompeii. It is a small edifice situated at the south east of the area; a flight of stairs leads to a vault under ground,

---

(1) Roussel, *Cultes*, p. 136, inscript. no. 90: plaque de marbre blanc H. O, 44; larg. O, 44; ep. O, 115. It was discovered in 1909 and goes back to 126/5 B. C.

(2) Ibid., 55.

(3) Syncretism introduced a broad-minded tolerance, and killed exclusiveness (Nock, *J. H. St.*, 45 (1925), p. 88 ff.).

(4) CIL. XIV, 18, 5—6. I read c(onsulto) e(git) d(ecurionum).

(5) Lanciani, *Bull. dell. Inst.*, 1868, 228 ff; Gatti, *Bull. Commiss. Arch. Municip.*, 1886, 175; Lafaye, 183—4.

Capitolina, without any other determinative, would naturally refer to the chapel of Isis in the palace of the gods in Rome itself? The letters CED probably stand for C. E. D. (consulto egit decurionum). This interpretation is quite likely, but it raises many a question that demands minute study of the priestly hierarchy, the Isiac associations and their relation to each other. Where was this college of decuriones? In Rome or Porto? Can we draw any conclusions from the use of ceteri (not alii) Isiaci? Does it indicate that Camurenius was one of the Isis priests at Ostia and Porto? It is perhaps safer to leave the question open.

If the letters CED stand for consulto egit decurionum, the connection between this megarum and the Isis cult becomes extremely probable, as the college was not likely to pass a decree for the restoration of a crypt belonging to another cult. The fact that the Isiaci also paid their contributions towards the cost of the restoration of this megarum points to the same conclusion.

The only other Latin inscription, which can be referred to in a discussion of the megarum, owes its value in this connection to the place where it was discovered (Lecce extat loco antiquo in crypta subterranea ubi reperti sunt nummi antiqui complures, nunc vero oleum adservant sub aedibus Raphaelis Russe prope S. Mathaeum) [1]. The locality is interesting, as Christian churches often occupy the sites of pagan temples [2]. The crypta subterranea may have been the κατάγαια οἰκήματα of a sacred building. The inscription itself does not help us in any way (T. Memmius Cinyps dedicated (what?) to Isis and Sarapis).

Outside Italy a μέγαρον is mentioned in a dedication to Isis, Sarapis, and Anubis by a priest (ὁ ἱερεὺς | Ἀθηναγόρας | Ἀθηναγό-

---

(1) CIL. IX, 17. Mommsen does not give any information about this inscription or the place where it was found, which is likely to help us in our research. Lanciani refers to this inscription at the end of his article (*Bull. dell. Inst.*, 1868, 237), but he also does not give any description of the crypt, where the inscription was discovered.

(2) A church stood on the site of the Isis temple at Beneventum (*Notizie*, 1904, 107 ff.).

day they were found. Hence certainty about punctuation is not attainable. Inscription no. 19 causes no difficulty. Two women, otherwise unknown to fame, were the patrons responsible for the enlargement of a megarum. It has nothing to show that it belongs to the cult of Isis. But as the two inscriptions, nos. 18 and 19, were found, it seems, together, and they deal, the one with the restoration, the other with the enlargement of a megarum, they probably came from the same temple. The megarum enlarged by the two ladies probably belonged to the Isis cult, and was perhaps the sanctuary restored by Camurenius and the other ministers of the cult.

Inscription no. 18 raises three different questions. Who was the emperor whose name is erased? What does CAP signify? How are we to interpret CED?

Since the Isis cult reached its apogee in the third century of the Christian era and was especially favoured by the Antonines [1], it is probable that the emperor whose name was obliterated is Commodus. His memory was condemned after his murder. The number of the letters erased is approximately twelve [2], and the words may have been M. (or L.) AVREL. COMMOD.[3] And as the punctuation is not exact, we may take CAP as the abbreviation for Capitolinus, or we may read C. A. P. interpreting them as coloniae Augustae Portuensis [4]. As there was a Capitolium[5] at Ostia, we may be justified in conjecturing that Isis had a chapel there, and that Camurenius was its priest. But can Capitolina alone stand for the less known place? Is it not more probable that Isis

---

(1) Lanciani, *Bull. dell. Inst.* 1868, 233; Wissowa, *R. K.*, 355.

(2) Judging by the first and third lines (letter for letter).

(3) Commodus took the name of M. Aurelius Commodus from 180 to 191 A. D. and the title felix in 185 A. D. He assumed the name Lucius Aurelius Commodus until 180 A. D. (Cagnat, Epigr. Lat.[4], p. 203).

(4) *Liber Colon.* (Die Schriften der R. Feldmesser, I), p. 222: Nam pars agri quae circa Portum est Tiberis (the port of Trajan) in iugeribus adsignata adque oppidanis est tradita.

(5) The Capitolium of Ostia (CIL. VI. 479 = CIL. XIV, 32; Dessau, 6152) is now definitely identified with the tempio di Giove (Calza, *Ostia*, 11, 39, fig. 34; Carcopino, *Ostie*, pp. 17, 48).

THE PROBLEM OF THE MEGARUM
IN THE WORSHIP OF ISIS.

Before the year 1868 no one suspected that there was any connection between the Isis cult in Italy and certain underground sanctuaries (μέγαρα) of Greek chthonic deities. The very word "megarum" was new to Latin lexicography, and the importance of the two inscriptions[1] in which the word first occurs, is equalled only by the obscurity of the problem they raise[2]. These two inscriptions, discovered at Porto, were first published by Lanciani, who tried to establish a connection between the megarum and Isis as a goddess equated with Demeter[3]. Of these two inscriptions it is unfortunate that we do not possess an exact apograph[4], as they were removed to another place on the same

(1) CIL. XIV, 18: PRO SALUTE IMP. CAES.
PFA.
VG. CAMVRENIVS. VERUSAC.
DEAE. ISIDIS. CAP.
CED ET CETERI.
ISIACI. MAGAR. DE SVO RESTITV.

CIL. XIV, 19: VOTO SVCCEPTO.
CALVENTIA. SEVERINA.
ET. AURELIA. SEVERA.
NEPOS MEGARVM.
AMPLIA VERVNT.

(2) For the etymology of the word megarum, see Robertson Smith — S. A. Cook, Relig. of the Semites³, p. 200. Cook in his additional note on p. 567 — 8 says: "The word may be of independent (Cretan? Aegaean?) origin". Homer uses the word μέγαρον in the singular for a large room or a hall, and in the plural for the women's apartment or a mansion (Homer, Iliad, I, 396; 3, 125. Homer, Od., I, 270; 19, 30) Herodotus employs the term in the singular only and always in a religious sense (How-Wells ad Herodot., I, 47, 2). He uses it once for the adytum of Ptah-temple in Memphis (Herodot., 2, 141, 3). There is nothing in Herodotus to show that a megarum is κατάγαιον οἴκημα, but the megara, used in the Thesmophoria, were chasms, in which pigs were thrown as a magical rite to compel the earth to fructify (Harrison, *Proleg.*, 123 ff; Lobeck, *Aglaoph.*, 829 ff. Cf. also Pausanias, 9, 8, 1; Aristophanes, *Acharn.*, 747, 764).

(3) Lanciani, *Bull. dell. Instit.*, 1868, 228 ff.

(4) Lanciani, *Bull. dell. Instit.*, 1868, p. 228: Innanzi tutto premetto di non possedere di queste inscrizioni un apographe estatissimo: quindi massime nella interpunzione vi può essere incorso qualche leggiore errore.

The above translation is made from the Teubner text edited by Wünsch, 1898, pp. 144 — 148. The discussion of the Nile rising falls under the month of July, and consists of a patchwork of quotations from a number of authors: Euthymenes of Marseilles, Aeschylus, Sophocles, Euripides, Herodotus, Anaxagoras, Thrasyalces of Thasos, Diogenes of Apollonia, Ephorus of Kyme, Callisthenes of Olynthus, Dicaearchus the Peripatetic, Seneca, and Chrestus the Roman. The presence of Seneca among these authors is explained by the fact that Lydus borrowed his material for this passage from the *Naturales Quaestiones* or *Natural Problems* of Seneca (Bk. IV. a); and the value of Lydus is that Seneca's account has come down to us in a mutilated form, whereas Lydus was able to consult the complete treatise. The lacuna at the end is supplemented in Gercke's edition of the *Naturales Quaestiones* by quotations from Lydus, beginning with the view of Herodotus and ending with that of Dicaearchus. Following the latter, came the theories of Posidonius and Juba, which have been omitted by Lydus, but are handed down by Lucan and Ammianus Marcellinus.

NOTE.

The above discussion on the Nile rising is an extract from a *Calendar of Months* composed about A. D. 560 by Joannes Laurentius of Philadelphia in Lydia, Asia Minor, hence called "Lydus" (the Lydian). He was born in A. D. 490; and for 40 years from 511, he lived at Constantinople, holding various high posts in the civil service of the government. He also cultivated literature, and had considerable reputation as a poet; but none of his poetical compositions has survived. His work *On the Months* is a historical commentary on the Roman calendar, describing the celebration of the various festivals, each under its date, with astrological and antiquarian notes. This *Calendar of the Months*, the earliest of the three extant works of Lydus, has not survived in its original completeness, but only in fragments—epitomes and extracts, which give predominance to astrological matters. Its chief value is that Lydus has preserved quotations from a number of authors whose works as a whole have not survived.

Of the three MSS. which are our authorities for the discussion of the Nile flood, one (T, codex Cryptoferratensis: Wünsch's edition p. lvi) contains from Lydus nothing more than this extract; and the reason for this is an interesting one. The MS. belongs to the famous Greek Monastery, Grottaferrata, near Frascati among the Alban Hills, about 15 miles S. E. of Rome; and the extract from Lydus was transcribed in the 15th. or 16th. century by a monk of Grottaferrata in honour of Saint Nilus the Younger who founded that monastery in A. D. 1004, and is honoured as its first Abbot. The extract in this MS. has a special heading: "From the diary (or journal) of Claudius Tuscus on the rising of the Nile in the month of July". If this is the same person as the Clodius Tuscus to whom Sinnius Capito wrote a letter which is quoted by Gellius (V. 20), he lived in the time of Augustus.

V. 51). Similarly, Ammianus Marcellinus (22. 15. 8) says: "King Juba, relying upon the text of Carthaginian books, explains that the Nile rises in a certain mountain situated in Mauretania and looking down upon the Ocean. This account, he says, depends upon the evidence that similar fish, plants, and animals are produced in these swamps".

stream, scarcely visible, which, falling down into narrow places and from different parts in turn into a bed of its own, assumes the appearance of a river. This may be regarded as the Nile, which, rolling along in different latitudes, passes through thickly wooded, impenetrable regions...... : thence it emerges upon level ground, and is gathered together again into a river-bed. Thereafter, as far as Meroe it is navigable, and it flows on through the uninhabited regions of the south, encircling Meroe and thus making it an island; for it is all a level plain. Thence, for the rest of its course, the whole river, confined in its channel, turns eastwards in the direction of Egypt; and from that point to the sea a stronger wind blows down upon the river. By the violence of the north wind, it is said, the current is driven upstream, and, pouring back [1] instead of forward, it inundates the whole of Egypt. When an east wind blows against the etesians, or when a south wind drives the current down, it naturally follows that, since the north wind has slightly abated, the river rushes down towards the sea. There is evidence, too, that its swelling is not due to the melting of snows, in the fact that the Nile is not cold, but warm; and hence, as the water recedes, there are found upon the mud living things, some fully fashioned, some of monstrous shape[2]. Such creatures are naturally engendered by warmth and moisture; but this is not the case in other rivers: they contain nothing but fish Other men speak at random; but I (says Chrestus) have stood on the promontory of Mauretania[3] at the mouth of Ocean".

---

(1) Pouring back: the Greek word used here, *ἀνεκχέω*, should be added to LS[9].

(2) With this account of spontaneous generation in the alluvial mud of the Nile, cf. Diodorus I. 10. 6, 7; and Pomponius Mela I. 9 (" This ", *i.e.* the vitalising power of the Nile, " is obvious from the fact that, when the inundation has abated and the water has retired within its usual bounds, on the soaking plains there are seen certain creatures not yet completed, but then first receiving the breath of life, some already moulded into shape, others still attached to earth ").

(3) Juba II., King of Mauretania from 30 B. C. to *c.* 19 A. D., was the author of a great variety of works, including a *History of Libya* in which he discussed the origin of the Nile. He sought the beginning of the Nile, we are told, " on a mountain of Lower Mauretania not far from the Ocean ", and thereafter from a lake " always stagnant, which is called Nilides "(Pliny *Nat. Hist.*

deluge of rains in that country. But Dicaearchus[1] in his *Description of the Earth* will have it that the Nile pours forth its flood out of the Atlantic Ocean. Thus, opinions about this problem are varied; and the truth is nowhere yet to be found among men: according to the oracle, " the strict verity lies in the depths ".

Now, here is the account of Chrestus[2] the Roman: " In the west there are massive and very lofty mountains, which divide Libya and Ethiopia: the Atlantic Ocean breaks upon the very roots of these mountains, and that is where Ethiopia begins in the west. Now, at the foot of these mountains there are lakes, spread out over an infinitely broad area. On their shores there dwells a race of men, the Ichthyophagi[3] (Fish-eaters) as they are called: from the first hour of the day until sunset, they live in the water and feed on fish. Next to their frontiers come the so-called Anthropophagi[4], a very valiant race of men, with bulging noses, crooked faces, and nails almost like lions' claws. It is from those lakes, then, that the river takes its rise; they make a cover for the streams which proceed from them. Out these lakes, indeed, which the natives there call Chaae[5], there issues a very thin

(1) Dicaearchus of Messene in Sicily, a Peripatetic philosopher, flourished towards the end of the 4th. century B. C.: he was a pupil of Aristotle, and the author of historical and geographical works. Among his writings was a *Description of* (or *Travel round*) *the Earth,* which appears to have been equipped with maps (Cicero, *Ad Atticum* VI. 2 *tabulae*).

(2) Nothing certain is known about this Chrestus, whose name as a Roman may have been Probus: it is clear that he was interested in geography and exploration, and it was probably from his writings that Lydus knew the treatment of the Nile rising by Seneca (*Nat. Quaest.* IV. a).

(3) Ichthyophagi: Strabo tells of these " Fish-eaters " who live in narrow zones beneath the tropics (2. 2. 3), — a waterless area (16. 4. 13).

(4) Anthropophagi or Man-eaters: Strabo also alludes to various cannibal tribes (e. g. 4. 5. 4, where he says, " upon no trustworthy authority ", that the inhabitants of Ireland are man-eaters as well as heavy eaters). See Shakespeare, *Othello* I. 3.

(5) Chaae: these lakes or swamps are referred to, though not named, by Seneca (*Nat. Quaest.* VI. 8. 3) as having been discovered in his time by two centurions sent by the Emperor Nero to explore the source of the Nile, — " immense swamps with no exit known to the natives or to be hoped for ". Cf. Aristotle *frag.* 248 Rose, *Hist. Anim.* IX. 2 p. 597 a 5; and for the Sudd district, " a great stretch of swamp one-third the size of the British Isles " see Baedeker, *Egypt*[8], p. 465.

Herodotus[1] again, holds that the water is drawn up from all rivers by the sun as it traverses the southern zone near to the earth; but when towards summer the sun turns away to the north, it summons forth the Nile, and it is for this reason that the river pours forth its flood in summertime. The Egyptians say that the etesians drive away to the south all the clouds in the upper air; and from the south, when a heavy deluge of rain descends, the Nile comes gushing forth.

Moreover, Ephorus of Kyme[2] in the first book of his *History* says that Egypt is naturally of loose texture; and each year, as the mud is brought down by the Nile, the soil is covered with a layer; but at the time of the scorching heat the river pours down like sweat to the lighter and looser parts, But Thrasyalces of Thasos[3] holds that the etesians drive forth the Nile. Ethiopia is encircled by loftier mountains than those in our part of the world; and when it receives the clouds driven by the etesians, the increase of the Nile takes place[4]. So Callisthenes[5] the Peripatetic philosopher, in the fourth book of his *Hellenica* declares that he joined the expedition of Alexander of Macedon, and when he came to Ethiopia, he found the Nile rushing down as the result of a

---

(1) Herodotus II. 24.

(2) Ephorus of Kyme in Aeolia, who died *c.* 340 B. C., wrote a *History* in which he included an Excursus on the Nile, probably when he was dealing with the insurrection of Inarôs, 462 B. C. (Can this Excursus have been appended to the " first " book? Perhaps " first " is a mistake for " eleventh ".) From Aristides, *On Egypt* § 85 it appears that Ephorus quoted the theory of Euthymenes among others. For a papyrus fragment (dated *c.* 200 A. D.) of the *History* of Ephorus, see *The Oxyrhynchus Papyri* XIII. 1610.

(3) Thrasyalces of Thasos, one of the early authorities on natural philosophy: see Strabo 17. 1. 5, who dates him earlier than Aristotle.

(4) Increase takes place: read ἐπιδιδόναι, unless ἐκδιδόναι is here used with the meaning of ἐπιδιδόναι.

(5) Callisthenes of Olynthus, a contemporary of Ephorus, died in 327 B. C. See Anon. Flor. *De Nilo* (*supra* p. 2 note 4); and cf. Lucan X. 272 ff (Alexander, " grudging the Nile its secret ", sent a picked band of men to the farthest parts of Ethiopia).

he adds, there are many rivers rising in the South, yet we see none of them flooding in summertime, although mountains overhang them.

Euthymenes of Marseilles[1] says that he sailed over the Atlantic Ocean, and saw the Nile running out from it: it swells to a greater volume at the time when the so-called etesians blow. For then, he adds, the sea is driven forth by the winds, and when they cease, it comes to rest. The water of the Atlantic Ocean is practically fresh water, and its denizens are similar to those of the Nile. This belief also is contradicted by Seneca who states that the fresh and light water is evaporated by the sun, and that every sea is salt through and through. Thus there is no truth in this story: if there were, the Nile would be flooding in winter also, and flooding all the more, in proportion to the violence of the winds' motion. Moreover, the river is noticeably dark and turbid, — a quality alien to sea water.

Next, Diogenes of Apollonia[2] states that, when the sun evaporates the moisture, the Nile is drawn out of the sea by the dry soil. The soil, being by nature porous and perforated, draws the moisture to itself; and the drier the soil of Egypt, the more strongly does it attract water to itself, just as the oil in lamps runs more freely to the place where it is being consumed by the flame.

(1) Euthymenes of Marseilles lived earlier than Herodotus, and flourished probably in the latter half of the 6th. century B. C. He believed that the Nile rose in the N. W. of Africa, fed by water from the Atlantic Ocean; and he explained the Nile flood as the result of the etesian winds driving the water of the Ocean with greater force than usual into the river. In support of his theory which was based on personal observation, he adds that the Ocean has practically fresh (or "sweet") water, and contains animals like the crocodile and the hippopotamus of the Nile. Euthymenes in his voyages of exploration along the coast of West Africa, may have come to the mouth of one of the larger rivers, such as the Senegal, which was known in ancient times as the Bambotus: this he took to be the beginning of the Nile. See Anonymus Florentinus, *De Nilo*; Aristides, *On Egypt* § 85; and Wiedemann, pp. 102 ff. For Seneca's criticisms see *Nat. Quaest.* IV. a 2 §§ 22—24; and cf. Lucan X. 255 ff.

(2) Diogenes of Apollonia, one of the Ionian natural philosophers, lived in the 5th. century B. C. Cf. Seneca *Nat. Quaest.* IV. a 2. 28 ff.

. LYDUS, ON THE NILE RISING.
(From *De Mensibus* Book IV. 107).
Translated by
W. G. WADDELL.

When the Sun is in Leo, the Nile pours forth its flood. The river was first called Ilas[1], then Aegyptus from Egypt, next Chrysorroas (golden river), and finally Nile from a king of that name. The opinion of grammarians that Nile is named from νέα ἰλύς (new mud) concerns etymology[*]. In regard to the summer increase of its waters, Anaxagoras[2] holds that it is the melting of snows in Ethiopia that sends down the Nile in flood; and such is the belief of Aeschylus[3], Sophocles[4], and Euripides[5]. But Seneca[6], the greatest of Roman philosophers, contradicts this view, declaring that Ethiopia (is a torrid land) : hence the scorching of the bodies of the Troglodytes who, being unable to bear the sun, dwell beneath the earth, while silver in that region loses its lead[7], and there is no substance which does not melt. Besides,

(1) Ilas: this name applied to the Nile, and also the third name Chrysorroas, are curiously uncommon. Chrysorroas, which means " golden river " or " flowing with gold ", is used of the Nile by Athenaeus also (V. 36, p. 203 c) : the fertilising waters of the Nile produce precious crops. In ancient Egyptian, however, the word " gold " is not associated with the river Nile (Professor Battiscombe Gunn).

(*) Diodorus Siculus, in his account of the Nile (I. 36.2), describes the Nile as " always bringing down new mud " (νέαν ἰλύν), but he does not mention this as an etymology of the name Nile.

(2) Anaxagoras (died *c.* 427 B. C.), the famous philosopher of the Ionian school.

(3) Aeschylus, frag. 300 Nauck²: frag. 161 in the Loeb edition.

(4) Sophocles, in an unknown tragedy: frag. 797 Nauck², frag. 882 Pearson, but the words of Sophocles are not extant.

(5) Euripides, *Archelaus* (frag. 228 Nauck²), *Helena* lines 1 — 3.

(6) Lucius Annaeus Seneca (*c.* 4 B. C. — 65 A. D.) treated of the Nile in his work entitled *Naturales Quaestiones* (IV. a). He visited Egypt, where his mother's sister was the wife of the prefect, Vitrasius Pollio; and in an early book (now lost), *de Ritu et Sacris Aegyptiorum*, Seneca dealt with religious practiees in Egypt.

(7) Silver loses its lead: this may refer to the melting of lead ore among the silver ore, or to the melting of solder on a silver vessel (cf. *replumbare*). LS⁹ interpret as " Silver is turned into lead ": is this an emphatic way of saying " Silver becomes (or behaves) like lead " ?

river dwindles[1], becoming ever less and less as it is drunk up by the dry earth.

NOTE.

The author of the *Commentary on the Timaeus of Plato*, Proclus Diadochus (*i.e.* "the successor" to Plato), was born at Constantinople in A. D. 410, and taught at Athens for almost fifty years until his death in 485. The last great Neo-Platonist, he was inspired with a genuine reverence for Plato, which led him so far as to say that, if he could have his way, he would destroy all extant writings except the oracles and the *Timaeus* of Plato. He studied at Alexandria and Athens, where he made such rapid progress that by his twenty-eighth year he had written his *Commentary on the Timaeus of Plato,* as well as many other treatises. Proclus was a scholar of vast learning, prodigious powers of memory, and a notable faculty for organization: he wrote about 40 works, but many of them are not now extant. His interest in Egypt and the Nile may be dated from his years of study at Alexandria, where young Proclus associated on intimate terms with the leading citizens and the most distinguished scholars. His account of the Nile rising may be compared with that of Herodotus (II. 17 ff.) and that of Aristides, *On Egypt;* but Proclus also quotes the views of Aristotle, Theophrastus, Eratosthenes, Porphyrius, Iamblichus, and criticizes the various theories from his own standpoint. He makes it clear that Aristotle and Eratosthenes had put forward the true cause of the Nile-flood, referring to the tropical rains that fall in the region of the upper waters of the Blue Nile and the White Nile. This explanation was later confirmed by Agatharchides of Cnidus through information received from natives of the interior of Africa: see Diodorus I. 41.4 ff. Agatharchides lived in the 2nd. century B. C.: he began his life as a schoolmaster in Alexandria, and wrote a work in 10 books on the Geography and History of Asia.

The text which has been followed in the above translation is that edited by E. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria,* Teubner, 1903, Vol. I. pp. 117—121.

---

(1) Dwindles: reading μειοῖ.

to be one cause of rain, — the compression (or condensation) of clouds against certain mountains. Moreover, it is no marvel that clouds are not to be seen at the Cataracts[1]; for it is not from these that Nile starts on its course, but from the Mountains of the Moon[2] (so named from their height) and from the clouds which are massed together on them, passing by the Cataracts and being caught by the higher mountains. So much, then, in answer to the discourse of Aristides, *On Egypt*[3].

Eratosthenes, again, holds that there is no need for further inquiry in regard to the swelling of the Nile: it is certain that travellers have reached the springs of the river, and have seen the rains that fall there; and accordingly the explanation of Aristotle[4] is corroborated.

Such, then, in brief, is my contribution to the discussion of this problem. From these facts has developed the Egyptian belief that no destructive conflagration nor inundation ever befalls them. On other grounds the immunity of Egypt is no marvel, if Aristotle[5] is right in saying that, long ages ago, every part of the earth was submerged by the sea, and the same region was at one time land, at another time sea. In regard to the Nile also, he did not refuse to believe that its water would fail, when he considered the infinity of past time. Suppose the etesians should blow with too little force to drive the clouds to that region. Suppose, again, that the mountains upon which the clouds collect, should collapse, broken off by a blast from the subterranean regions, — such a blast as causes the destruction of oracles[6] and cities with the dwellers therein. And if the clouds have not formed, the current of the

(1) For the absence of clouds at the Cataracts, cf. Aristides, *On Egypt* §§ 33 ff. Proclus has the same word here for Cataracts (Κατάδουποι, "places of thundering din") as Aristides uses in § 65.

(2) The Mountains of the Moon: Aristotle, *Frag.* 247 Rose, gives the alternative name of "Silver Mountains" to these Mountains of the Moon.

(3) For Aristides (A. D. 117—187), see the translation of his treatise *On Egypt* already published in the *Bulletin* (Vol. II, Part II, 1935, pp. 121 — 166).

(4) The explanation of Aristotle is in *Frag.* 246 Rose; and Eratosthenes echoes Aristotle's triumphant words, "This is no longer a problem": cf. Speke's telegram, "The Nile is settled".

(5) Aristotle, *De Mundo* 6. 400 a 27 f.

(6) Oracles: cf. *Orac. Chald.* 65.

quiry, but to accept a simpler interpretation of the welling up of the water from below, which is usually called the rising. However, in explaining the reason why the Egyptians are immune from both droughts and destructive inundations, he obviously gives critical approval to the theory of increase from rains. He holds that the first and chief cause of the preservation of the Egyptians is the will of the gods to whose care[1] they have been allotted, and the principle of creation in the beginning; while the second cause is their temperate climate. For the seasons are reversed in the " Antipodes "[2] whence the Nile flows to these regions here; and the production of drought and heavy rain alternates there. If anyone censures this explanation on the ground that there is no regularity in the increase of rivers that owe their increase to showers of rain, the answer must be that the Nile does frequently fall: nevertheless, the uninterrupted increase of the river is due to the continuity of the rains and to the greatness of the mountains in which the springs of the Nile lie. These mountains, receiving on all their slopes the rains from the clouds which have been driven together upon them by the etesian winds, pour water without intermission into the springs, and these, being full to overflowing, swell the river. For in fact, Theophrastus[3] declares this

---

pupil of Porphyrius. In answer to the *Letter* addressed by Porphyrius to Anebôs, he wrote a work *On the Mysteries*, upholding the truth and purity of the Egyptian religion and worship.

(1) The care of the gods for the Egyptians: cf. Aristides, *On Egypt* § 123, who says that the Nile rising is due to the great wisdom and forethought of the deity (Serapis).

(2) "Antipodes", literally "those dwelling opposite to us", those living on the same meridian as ourselves, but on the other side of the equator. For the reversal of the seasons there, cf. the theory of Eudoxus as given in Diels, *Doxographi Graeci*, p. 386: "Eudoxus says that the priests explain the deluge of rain water by the alternation of the seasons. At the time when it is summer with us who dwell beneath the summer tropic, it is winter for those who dwell opposite to us beneath the winter tropic; whence the flood water comes bursting down upon us". See also Diodorus I. 40. 2.

(3) Theophrastus, a native of Lesbos, studied philosophy under Plàto and Aristotle; and upon the death of the latter in 322 B. C., Theophrastus became head of the Lyceum, and there, in Athens, he taught until his death at an advanced age.

the ancient Egyptians was that the water gushed up from beneath at the rising of the Nile; whence they called the Nile " the sweat of the earth ". He holds that, for the Egyptian priest, the phrases ἐπανιέναι κάτωθεν, " to rise up from beneath ", and σώζει λυόμενος, " delivers us in safety ", or " saves us by being loosened or melted ", mean, not that the snow being melted produces the mass of water, but that the river is loosened from its springs and advances into the open, being previously confined. But I (Proclus) shall take the word λυόμενος according to Attic usage as applied to the solution of a difficulty: the Nile solves our difficulties. For it is not true that the Nile rises in flood from the melting of snows[1]: where in the southern regions whence the Nile flows, will snow collect? Nor is it true that the water lying beneath the earth, springs up as the soil becomes porous; for the porousness of the earth does not give the water its upward impulse: there must of necessity be something else to drive it from the depths up to higher levels. So much, then, in answer to the Egyptian belief.

Others hold that the increase of the Nile comes from certain rains that pour into it, as is expressly stated by Eratosthenes[2]. Now, this does not imply " rising up ", as we said just now, and " welling up from somewhere beneath ": it means that the water, flooding somewhere higher up (*i.e.* further inland), moves on when rains burst down into the river from other regions.

Iamblichus[3], again, says there is no need to make such an in-

---

Nile as "the sweat of the earth" ? In answer to this query, Professor Battiscombe Gunn draws attention to the ancient conception of the Nile water as the sweat of the Nile god: see H. Brugsch, *Hieroglyph.—Demot. Wörterbuch* VI. p. 499 *s.v. fdt.*

(1) The melting of snows: for the theory of Anaxagoras, see Herodotus II. 22.

(2) Eratosthenes of Cyrene in the 3rd. century B. C. was distinguished in many fields of learning,—as mathematician, astronomer, geographer, philosopher, historian, and grammarian, He succeeded Apollonius Rhodius as head of the Library at Alexandria. It was Eratosthenes who raised geography to the rank of a science, but his geographical writings are known to us only in fragments quoted by later geographers and historians.

(3) Iamblichus, a Neo-Platonic philosopher of the 4th. century A. D., was a

PROCLUS, ON EGYPT AND THE NILE.

(Proclus Diadochus, *Commentary on the Timaeus of Plato* 36D-38D)

Translated by

W. G. WADDELL.

Plato (*Timaeus* 22 D) puts the following words into the mouth of an aged Egyptian priest. In discussing stories which tell of a world-flood or world-conflagration, the priest says: " In our case the Nile, our Saviour in other respects, delivers[1] us in safety also at such times from this calamity ".

(Proclus comments on this, 36 D) It is obvious that the Nile is the cause of manifold blessings to Egypt, such as geometry, arithmetic, natural philosophy, as well as the production of crops, and immunity from utter destruction by fire. The water of the Nile sustains the bodies of the Egyptians, and the divinity which maintains it, uplifts their souls..........

(Plato *Timaeus* 22 E) In Greek cities a flood causes death to the inhabitants, " whereas in our country ", says the aged Egyptian, " neither at this nor at any other time does the water pour down over our fields from above: on the contrary, all the water tends naturally to rise up from beneath. For these reasons, therefore, what is here preserved is regarded as of the greatest antiquity".

(Proclus comments as follows, p. 37 A) If rain-showers do ever fall in Egypt, they are not at any rate usually found throughout the country, but are confined to Lower Egypt. This district (*i.e.* the Delta), as Aristotle says, is clearly the work of the river[2]. Upper Egypt does not receive such a rainfall. How, then, does the rising of the Nile occur? Porphyrius[3] says that the belief of

---

(1) Delivers : reading λυόμενος with the MSS. The conjecture generally adopted, αὐξόμενος, means "by rising in flood".

(2) The work of the river: see Aristotle *Meteor.* I. 14. 11, and compare Herodotus II. 5 "the gift of the river", with Wiedemann's note, pp. 59 f.

(3) Porphyrius, a Greek philosopher of the Neo-Platonic school, wrote in the 3rd. century A. D. His *Letter* to the Egyptian prophet Anebôs deals with popular notions of the gods and various religious questions.

What is the nearest parallel in Ancient Egyptian to the conception of the

who died in 327 B. C. His mother was a cousin of the great philosopher Aristotle; and Callisthenes was brought up by Aristotle, studying under him along with Alexander of Macedon and Theophrastus. Aristotle, before he died in 322 B. C., had written a scientific treatise on the problem of the Nile rising: this treatise, of which some fragments remain, laid the foundation for succeeding research on this subject, of which the fragment of Anonymus Florentinus is an example. Its date is uncertain, but there seems to be nothing to hinder one from putting it as early as the 3rd. century B. C.

These are the mouths of the Nile: on the side of Arabia, the Pelusiac mouth: towards Libya, the Canopic; and the rest are the Bolbitic, the Sebennytic, the Mendesian, the Saïtic, and the Opuepic[1].

NOTE.

This fragment of a treatise by an unknown author on the flooding of the Nile, is found in three MSS. of Athenaeus, *Deipnosophistae* Book II.: one of these is in the Laurentian Library at Florence, hence the fragment is sometimes known by the name of Anonymus Florentinus. The Greek text may be conveniently consulted in Dindorf's edition of Athenaeus, 1827, Vol. I. pp. 163—167: this text is reprinted in Ideler, *Physici et Medici Graeci Minores*, I. pp. 190 ff. (1841). (See now the most recent edition by F. Jacoby, *Fragmenta der Griechischen Historiker*, 124 F 12 c).

The extant portion of the treatise consists entirely of statements of the theories of previous writers on the subject of the Nile rising—(in roughly chronological order) Thales of Miletus, Euthymenes of Marseilles, Aeschylus, Euripides, Herodotus, Anaxagoras, Democritus of Abdera, Oenopides of Chios, and Callisthenes the historian. Of these authorities the latest in date is Callisthenes

(1) The seven mouths of the Nile are here given in a confused order,—first, the two extremes East and West, (1) Pelusiac or Bubastic, (7) Canopic or Naucratitic or Heracleopolitic; then (6) Bolbitic (the Rosetta mouth), (5) Sebennytic, (3) Mendesian, (2) Saïtic (the same as Tanitic: see Herodotus II. 17. 4), and lastly (4) "Opuepic", which seems to occupy the place of the Bucolic or Phatnitic mouth. This last mouth, the "Opuepic" mouth, is puzzling: the MSS. show no variation, and the conjectures which have been suggested ('Οπουντικόν and 'Ονουφιτικόν) are by no means convincing. The Onuphitic channel is one of the so-called false mouths of the Nile, that which is by Ptolemy named the Diolcos: it no longer exists, but it lay between the Sebennytic and the Phatnitic mouths. East of the Diolcos, between it and the Phatnitic mouth, is another false mouth which Ptolemy names Pineptimi. It is difficult to identify the "Opuepic" mouth with either of these false mouths: the name shows little resemblance, even to Onuphitic.

Assuming that "Opuepic" is really another name for the Phatnitic or Bucolic mouth, Professor D'Arcy W. Thompson conjectures that the original form may have been 'Οπουετικόν, being derived from the Egyptian definite article p- and some cattle-word, and that "Bucolic" is therefore a Greek translation of "Opuetic".

hand, holds that about the winter solstice the regions in the North are covered with snow; and about the summer solstice, after the sun has changed its course, as the snow begins to melt and evaporate in the warmth, clouds are formed, which[1] the etesians catch up and bear to the South. When these clouds are forced in a mass towards Ethiopia and Libya, there is a heavy fall of rain, which streams down and floods the Nile. Such, then, is the cause which Democritus gives for the flooding of the Nile.

Euthymenes of Marseilles[2], who has himself made the voyage, declares that the current of the outer sea[3] sets as if towards Libya, but is turned away in a northerly direction. Normally, this sea is empty; but when the etesian winds force the water up, it flows in flood at that time: then, when the etesians cease, it recedes. This sea (he says) has fresh water, and contains monsters similar to the crocodiles and the hippopotami in the Nile. Oenopides of Chios[4], again, says that in winter time the springs of the Nile are dried up; but in summer, thawed by the warmth, they flow. Thus, the reason for the filling up of the dryness as it occurs, lies in the winter when the rains from heaven come on:..... at that time, the Nile, being deficient in water, does not contribute (or cooperate). This is why the river is smaller in winter, but is flooded in summer. Herodotus[5], again, argues differently from most writers, but similarly to Oenopides. He holds that the current of the Nile is such as to keep the river always in flood; but in winter the sun, as it traverses its course over Libya, dries up the Nile. About the summer solstice, however, the sun withdraws to the North, and the moisture gathers.

---

(1) Which: reading ἃ instead of διὰ τὸ.

(2) Euthymenes of Marseilles, *c.* 550 B. C.: see Aristides, *On Egypt* § 85; Lydus, *De Mensibus* IV. 107; and Wiedemann, pp. 102 ff. The "empty sea" is perhaps really a marshy, low-lying coastal region, inundated only when the etesians blow.

(3) The outer sea is the sea outside the Pillars of Heracles or Strait of Gibraltar, *i.e.* the Atlantic Ocean.

(4) Oenopides of Chios, a distinguished astronomer and mathematician of the fifth century B. C., studied astronomy in Egypt. See Diodorus I. 98. 3, and especially I. 41 where the theory of Oenopides is more clearly stated. The text of Anonymus Florentinus is defective here.

(5) Herodotus II. 25: see also Diodorus I. 38. 8.

as the sun drives his chariot through the heavens[1]". Similarly, too, in the *Helena:* "These are the fair virgin streams of Nile[2], which, instead of the dewy rain of Zeus, waters the level plains of Egypt when the white snow has melted". Aeschylus, too, says: "Out of full knowledge am I able to praise the race of the Ethiop land where seven-channelled Nile rolls its gladsome tide[3] by reason of heavy wind-borne rains; and therein the fiery sun, blazing forth upon the earth, melts the snow upon the rocks; and the whole luxuriant land of Egypt, filled full with the sacred flood, sends up Demeter's life-giving grain".

Now Callisthenes[4] the historian contradicts the theories just quoted from Anaxagoras and Euripides; and he states his own opinion as follows. There are many violent rainstorms throughout Ethiopia from about the rising of the Dogstar[5] until the rising of Arcturus; and during this period the etesian winds continue to blow. These, he says, are especially the winds which bring clouds to Ethiopia; and when these clouds strike upon the mountains there, a great weight of water bursts down upon the land, and hence the Nile rises in flood. Democritus[6], on the other

(1) Heavens: reading τέθριππ' ἄγοντος ἡλίου κατ' αἰθέρα.

(2) Or "Here are the streams of Nile with their beauteous nymphs..."

(3) Gladsome tide: reading γάνος instead of γαῖαν.

(4) Callisthenes of Olynthus, *c.* 370—327 B. C., Aristotle's nephew and pupil, the court-historian of Alexander the Great, was the author of *Hellenica*, from which the above passage is quoted. In the fourth book of his *Hellenica* or *History of Greece*, Callisthenes added an Excursus on the Cause of the Nile Flood, with reference to the invasion of Egypt by Pharnabazus and Iphicrates in 373 B. C. when the inundation, accompanying the etesian winds, made the Persian position untenable, and saved Egypt from defeat (Diodorus XV. 43). Lydus (*De Mensibus* IV. 107) quotes from Callisthenes as an eyewitness, on the ground that he visited Ethiopia with a research expedition sent by Alexander the Great; but Strabo (17. 1. 5, p. 790), on the authority of Posidonius, explicitly states that Callisthenes took his theory from Aristotle, whether that means from his writings or by word of mouth. See the latest discussion of this problem by Albert Rehm in Pauly-Wissowa-Kroll, R.—E. xvii. 1. 1937, cols. 573 ff.

(5) The heliacal rising of the Dogstar, or Sirius, is on July 24th.: that of Arcturus, on September 15th.

(6) Democritus of Abdera, *c.* 460—361 B. C., a notable scientist, supported the "atomic theory": he was known as "the laughing philosopher". See Diodorus I. 39: in I. 98 Diodorus refers to the belief that Democritus spent five years in Egypt, receiving instruction in astrology.

ON THE NILE RISING.

ANONYMUS FLORENTINUS, DE NILO.

Athenaeus, *Deipnosophistae* Book II. 87 (Dindorf).

Translated by

W. G. WADDELL.

Thales of Miletus[1], one of the Seven Wise Men, says that the etesian winds cause the flooding of the Nile: they blow against the current of the river, and its mouths lie exposed to their force. The wind, therefore, blowing from the opposite direction, hinders the flow of the river, while the waves, dashing full against the river-mouths with the wind driving them on, beat back the current; and so the flooding of the Nile takes place. Anaxagoras[2] the natural philosopher holds that the melting of snow brings about the flooding of the Nile. A similar theory is expressed by Euripides and certain other tragedians; but, while Anaxagoras gives merely the origin of the flooding, Euripides also specifies the region, when he says in his tragedy *Archelaus,*: "Danaus, the father of fifty daughters, quitted the water of Nile, the fairest stream on earth, Nile, that flows in full flood[3] with water from the Ethiop land, the black man's home, whenever the snow melts

---

(1) Thales of Miletus, the Ionic philosopher, lived in the seventh and sixth centuries B. C. For his etesian theory see Herodotus II. 20 (with Wiedemann's note, p. 102): in Aristides, *On Egypt* § 3 the same verb ἀνακόπτειν is used of the winds "beating back" the current of the river. The etesian or seasonal winds blow mainly from the N. W.: see Diodorus I. 39. 6.

(2) Anaxagoras of Clazomenae, *c.* 499 — *c.* 427 B. C., held the view that the Nile flood was due to melting snow, and Aristotle (frag. 248 Rose) is said to have attributed it to him; but this explanation was doubtless older than Anaxagoras, and it was the accepted belief of the Greeks of the 5th. century B. C. Aeschylus (525 — 456 B. C.) and Euripides (480 — 406 B. C.) give this cause in their writings, Aeschylus (frag. 300) in a tragedy of unknown name, Euripides in his *Archelaus* (frag. 228 : only fragments of the play survive) and in his *Helena*, lines 1 — 3. Seneca (*Nat. Quaest.* IV. a 2. 17) tells us that Sophocles also mentioned the theory: cf. Pearson on Frag. 882, but the exact words of Sophocles have not been preserved, nor is the name of the tragedy known. See further Herodotus II. 22 (with Wiedemann's note, p. 104), Diodorus I. 38. 4, and Aristides, *On Egypt* § 13 ff.

(3) Flood: reading ῥοάς instead of θέρει ("in summer-time").

son appui autoritaire. En outre, il faut bien se le dire que le signe qui détermine le mot est en tout pareil au déterminatif du mot , que nous trouvons à la ligne 53 du même papyrus, et aux formes du Pap. Prisse 8, 10, où notre signe de la "tresse de cheveux" est employé deux fois : dans le mot " chauve " (?) et dans le mot "celui qui n'a pas été oint"(1).

Pour toute conclusion nous allons donc dire que la transcription de Golénischeff pour le mot : reste toujours en vigueur.

L'encouragement dee jeunes est, sans contredit, une chose louable, pourvu qu' il ne soit pas pratiqué aux dépens des faits établis une fois pour toutes.

Vladimir Vikentiev

(1) Cf. G. Möller, *Paläographie*, v. I, No. 81, et *Wörterb. der äg. Spr.*, v. I, p. 22, et v. III, p. 400. It est à noter que dans tous les cas, qui viennent d'être cités, les deux "traits obliques" du signe ont toujours le trait gauche disposé un peu plus bas que le trait droit. Ceci s' explique par le fait que ces traits font partie du signe et suivent la direction ascendante de la ligne principale.

(2) Le soi-disant signe du "sourcil" (*v. i.*) ne repond à aucune des graphies authenitiques de ce signe, ni comme forme, ni comme manière d'écrire, étant donné que le signe de M. A. Blackman est écrit *de droite à gauche*, tandis que le vrai signe du "sourcil" est écrit en un sens inverse, c'est à dire, *de gauche à droite*.

(3) Les deux petits traits obliques que M. A. Blackman, d'accord avec ses élèves, croit accompagner le signe du soi-disant "sourcil" nous semblent se serrer un peu trop contre l'extrémité gauche de ce dernier. L'on notera que dans notre papyrus et ailleurs, les deux traits \\, quand ils n'ont pas d'autre signe à côté d'eux, se placent sous la partie médiane du signe précédent. Il suffira de se référer pour cela au groupe qui suit immédiatement notre mot . Un autre exemple voir à la ligne 85 (groupe).

(4) Les soi-disant "traits obliques" \\, suggérés par M. A. Blackman, sont écrits d'une manière différente, en comparaison avec les vrais traits obliques \\. Que ce soit dans le groupe , que nous venons de mentionner, ou dans n'importe quel autre cas, dans notre texte, ceux-là sont écrits ainsi : ou (en zigzag). Nous voyons que des deux traits, celui qui se trouve à gauche est placé *un peu plus haut* que celui qui se trouve à droite. Dans le signe imaginaire \\ de M. A. Blackman c'est l'inverse.

(5) Encore plus important que ce que nous venons de dire est le fait que les deux traits obliques *ne devaient même pas figurer* après le substantif présumé , mais seulement après le suffixe qui l'accompagne. A comparer deux cas similaires dans le même papyrus (col. 82) et (col. 187).

Ce que nous venons de signaler suffit pour réfuter irrévocablement la suggestion des deux débutants de l'Université de Liverpool, auxquels leur professeur a donné, il nous semble à tort,

Cependant il ne faut pas oublier que nous avons mentionné un cas où cette régle semble faire défaut. Examinons-le.

La forme oblique du signe, auquel se refère M. A. Blackman, se rencontre dans la phrase suivante : Elle fait partie du Pap. Berlin No. 3022, contenant l'histoire de Sinouhé. M. A. Gardiner, qui l' a publiée, transcrit la phrase en question comme suit: . En même temps, il n' a pas oublié de noter que la forme hiératique du signe , telle qu'elle se trouve dans cette phrase, n'est pas tout à fait régulière[1]. Dans sa "Paläographie", apparue dans le courant de la même année que la publication de M. A. Gardiner, M. G. Möller, bien qu'il place le signe sous la rubrique du "sourcil" , lui adjoint une annotation qu'il commence par un point d'interrogation. En outre il se voit obligé de supposer que le signe est une "abréviation" de [2]. Son identification n'est donc pas tout à fait convaincante. Dans ce cas, nous croyons devoir nous ranger du côté de M. A. Gardiner, étant donné que la forme du signe, dans le passage cité de "Sinouhé", n'est pas tellement éloigné des formes régulières du signe des deux pieds dirigés en arrière , que voici: et .

A part cela, le mot correspond beaucoup mieux à notre phrase que le mot que M. G. Möller était obligé de lire .

Aprés avoir éliminé le cas du Pap. Berlin No. 3022, il ne nous restent que les *formes horizontales* du signe . Vouloir présenter le trait sinueux oblique dans le Pap. Ermitage, col. 65, comme le signe du "sourcil" serait donc faire appel à une exception.

(1) *Literarische Texte des Mittleren Reiches*, v. II (1909), pl. 6 et pl. 6 a.

(2) G. Möller, *Hieratische Paläographie*, v. I (1909), p. 8, note 1. Sans changement dans l'édition de 1927.

1115 de l'Ermitage, le mot nous intéressant est transcrit non pas [hieroglyphs], mais [hieroglyphs]. A cela le savant anglais a adjoint l'annotation que voici:

" As Mr. R. S. Gleadow and Mr. M. F. Laming Macadam have pointed out to me, this and not [hieroglyph]... is clearly the right transcription "[1].

M. A. Blackman affirme donc, *d'une manière catégorique*, que le déterminatif de notre mot n'est pas le signe de la " tresse de cheveux " [hieroglyph], mais celui du " sourcil " accompagné du signe du duel: [hieroglyph].

L'assertion de M. A. Blackman nous a paru tout à fait étrange et nous croyons devoir la réfuter d'une manière aussi eatégorique qu'il l'a faite. Plusieurs considérations paléographiques s'y opposent formellement. Les voici.

(1) M. A. Blackman nous invite à consulter la "Paläographie" de M. G. Möller, où nous trouvons les formes suivantes du "sourcil": [sign] (Sinouhé, col. 58), [sign] (Pap. Golénischeff, 6. 3), et les deux signes [sign] et [sign] (employés respectivement dans Pap. Ebers, 66. 2 et 103, 15). En regardant les signes, l'on va noter tout de suite que de ces quatre formes de l'hiéroglyphe [sign] il n'y a qu' *une seule*, la première, qui ait une *position oblique* (vers le côté *gauche*) et en cela se rapproche du soi-disant signe du "sourcil" [sign] signalé par A. Blackman. Les trois autres formes sont disposées, soit *horizontalement*, soit avec une legère inclinaison vers le côté *droit*. La même chose se laisse observer dans les formes plus récentes (doubles) de notre signe, telles que [sign] (Ennana), [sign] (Harris Th), [sign] (Toile), [sign] (Bremner), [sign] (Leiden) et [sign] (Tanis). Donc, l'on peut dire que la *position horizontale* est reglémentaire pour les formes hiératiques du signe [sign].

[1] A. M. Blackman, *Middle-Egyptian Stories*, Part I. p. 43 a.

préciser seulement que notre mot désignait "une partie double du corps de serpent"[1].

Tout en partageant l' avis général, en ce qui concerne la *transcription* du mot, nous nous sommes permis de douter que ce dernier signifiât vraiment la "langue fendue" ou les "sourcils" de serpent. Il nous semblait que le narrateur avait relevé une partie du corps ophidien beaucoup plus en évidence.

Le serpent, que l'on croit être un *naja*, dit aussi *cobra*, se montre très agressif au moment de son apparition, Cela nous incline à penser qu'il se trouvait en état d'érection, autrement dit, qu'il se dressait en haut et qu'il avait sa partie supérieure gonflée. Or, tous les dessinateurs, sculpteurs et orfèvres de la Vallée du Nil n'oubliaient jamais de noter les deux parties dilatées du cobra en état d'érection. Souvent ils les coloraient en bleu, ou même ils les incrustaient de cette matière semi-précieuse, dont il est fait mention dans notre texte, à savoir, le *lapis-lazuli*. Les deux parties dilatées du serpent., signe inéquivoque de ses intentions agressives, étaient toutes désignées pour être notées par l'homme qui voyait le monstre s' approeher de lui. Nous avons traité notre mot, du point de vue philologique, dans un article auquel nous renvoyons les personnes intéressées[2].

Cette fois-ci, c'est la *transcription* du mot qui va retenir notre attention, et voilà pour quelle raison. Dans mon séminaire, à l'Institut d'Egyptologie au Caire, un de mes auditeurs, M. Iskander Mikhail Badawy[3], a observé que le signe de la "tresse de chevenx", dans le "Naufragé", était transcrit d'une autre manière par M. A. Blackman, Professeur à l'Université de Liverpool. En effet, dans sa publication du texte du Pap. No.

[1] *Wörterb. der äg. Spr.*, v. I, p. 93.

[2] V. Vikentiev, *The Metrical Scheme of the Shipwrecked Sailor*, dans le *B. I. F. A. O.*, v. 35, p. 37—38.

[3] Je lui dois l'excellent dessin des signes hiéroglyphiques reproduits dans cet article.

A PROPOS DES "SOURCILS"

DU ROI-SERPENT

(Pap. Ermitage No. 1115, col. 65.)

Mise au point

Dans le Papyrus No. 1115 de l'Ermitage, it est question d'un énorme Serpent apparaissant à un naufragé qui s' était réfugié sur une île.

Terrifié par le tremblement de terre accompagnant l'apparition du dragon et, peut-être, encore ébloui par son éclat, le pauvre homme cache son visage dans ses mains. Quand il ose enfin regarder, il constate les surprénantes dimensions du monstre et le fait qu' il était recouvert d'or. A part cela, il ne relève qu' une seule partie de son corps, celle-ci étant "faite" en vrai *lapis-lazuli.*

Quelle est donc cette partie du corps de serpent qui attire tout spécialement l'attention d'un homme apeuré?

Voici la phrase où se trouve le mot en question, telle que nous l'avons dans le papyrus, c. à d. en écriture hiératique:

Le premier éditeur du Pap. Ermitage No. 1115, M. W. Golénischeff, a transcrit ce texte comme suit: [hiéroglyphes][1].

Cette transcription a été acceptée intégralement par tous les savants qui se sont occupés, à tour de rôle, du dit papyrus, et l'on a cru devoir reconnaître dans le mot [hiéroglyphes] soit la "langue fendue en deux des serpents" (Golénischeff), soit l'"encadrement des yeux" ou les "sourcils" (Erman)[2]. Le Dictionnaire de Berlin a jugé plus prudent de

(1) [W. Golénischeff] *Les papyrus hiératiques de l'Ermitage Impérial de St. Pétersbourg,* Pap. No. 1115, col. 65.

(2) Pour faire admettre cette dernière suggestion, on a du supposer que notre mot [hiéroglyphes] était une forme défectueuse du mot [hiéroglyphes] "sourcil".

standing, and in the park of Frederick William II of Prussia stands a small pyramid. People were pleased with the Egyptian forms, but obviously loved the mystery and secret that seemed to be connected with them.

The spiritual tradition of the Renaissance is carried on by Classicism that also considered Egypt one of the homes of ancient culture. In J. J. Winckelmann's " Kunstgeschichte des Altertums ", published in 1776, the first chapters concede a large place to Egyptian art.

The third period is the time in which Egyptian antiquity is explored by a scientific and critical way of thought. At the beginning of it there took place the warlike expedition of Napoleon I, that had at the same time a scientific character. The result of their researches was published in 11 big folio volumes under the name " Description de l'Egypte ". During this expedition the Rosetta Stone was found in three languages. This inscription made it possible for the French scholar Champollion to decipher the hieroglyphs. Thus the mystery of the sphinx was solved. European knowledge now began quiet and scholarly work, several expeditions, such as the Toscan of 1828/29 or the Prussian one under Richard Lepsius of 1842/45 explored Egypt and published their researches in wonderful editions. Nowadays we study the material from a philological as well as an archaeological point of view and thus gain from the Egyptian past the most instructive example of the life of a people, that can be pursued almost without a gap from its beginnings to its downfall.

Karl Heinrich Dittmann

the advantage of our knowledge and the laws of historical happenings?[1]

Résumé

The relationship between ancient Egypt and Europe can be divided into three periods. The first is marked by direct contact which dates back as far as the palaeolithic age, and continues during the Middle and New Kingdom in contact with the Creto-Mycenean culture, and lastly dies away in the abundant enrichment of early Greek art and science. Egypt adopts the part of a schoolmaster to the Greeks, not only in the plastic art, but also in philosophy and mathematics. In Greek writings it is often mentioned that Hellenic philosophers and statesmen had been to Egyptian religious schools. Even if it is not always possible to prove the truth of these statements, it still shows sufficiently how important Egypt was considered for the development of Greek culture. After the vital powers of creation had ceased in Egypt, their artistic forms were still admired and copied. Thus, during the time of the Roman Empire many works, such as obelisks and sphinxes, were brought to adorn the palaces and parks. When Egypt became a member of the Hellenic-Byzantine world, and Christendom made its appearance in the Nile-Valley, the Coptic culture was created. Many relations connect this with the art of the period of migration.

During the Middle Ages the European relations to Ancient Egypt are interrupted. Yet occasional reports and descriptions of travel from pilgrims, who had visited Egypt as well as Palestine, kept the consciousness of the Nile country and its antiquities alive.

The second part of the connection comprises the time of the Renaissance and could be called the re-discovery of Egyptian culture. It goes hand in hand with the rediscovery of classical antique art. Excavations in Rome revealed obelisks and sphinxes together with Greek and Roman works of art. Science takes an interest in these newly found antiquities, and tries to understand their import. Collections like that of Athanasius Kircher, who was the first to try and decipher hieroglyphs, came into existence. Egyptian forms were used in architecture.

Just as the Renaissance considered Egypt one great methodic unity with the Graeco-Roman past, so Baroque and Roccoco considered it a part of the ancient art in general. Together with classical creations, Egyptian motives as patterns and decorations were used. In the parks of Schoenbrunn near Vienna and Sanssouci near Potsdam, imitations of obelisks with fantastic hieroglyphs are

---

(1) Cf. A. M. Blackman, The value of Egyptology in the modern world, 1936. — W. Wolf, Wesen und Wert der Aegyptologie, 1937.

began to differentiate between the great periods of Egyptian history, one searched into the depths of writing and language and worked at the chronology, *i.e.* the chronological succession of the Egyptian kings, the translation of these dates into our system of time after the Birth of Christ. But the public mind took comparatively little interest in the antiquities of the Nile Valley. Present day affairs were in the foreground and the importance of natural history and technical science on the one side, and the exclusive Greek New-Humanistic ideal of education on the other side, drew the attention away from Egypt.

Today, we are still in the course of this development. By many people Egyptology is considered as a very interesting, but superfluous science. We, however, have to consider two things: firstly, that knowledge of Ancient Egypt forms a link in our general idea of the past. It entered European consciousness at the Renaissance and helped the mental process of contemplating history. This development which we have inherited and which puts us under an obligation, cannot be set aside. Secondly, we cannot do without the scientific method of dealing with Ancient Egypt, as it has been since the beginning of the 19th century, particularly considering the duty of research of our own past and the conditions of life of Western humanity in general. Egyptology has not only given us the possibility of erecting for our own earliest history a chronological scaffolding like that, for instance, of the timing of the Germanic Bronze Age, nor have the representations of Egyptian reliefs been sufficiently explored for the study of anthropology, but above all it has drawn for us a picture of the progress of a culture that, in its completeness and fulness of detail gives us an instructive example of the life of a nation from its beginning to its downfall. We are able to follow Egyptian history almost without a gap for more than 4000 years. Rise and fall, prime and decay, and always the human struggle for life and understanding of the divine: to enquire into all this in accordance with certain suppositions and rules is one of the tasks of the science of Egyptian antiquity. The sources that help us to achieve this are richer than in any other branch of the science of history. Should we not then grasp this opportunity and draw from it to

mann revives the classic art of the dawn of history. As a legacy of the Renaissance he takes it as a matter of course that Egypt must be considered part of the ancient world. In his "Kunstgeschichte des Altertums" the first chapter deels with Egyptian art, thus laying the foundation to our way of thinking, that Egypt, together with the ancient history of the Classic South, is one great methodic unity. It is also thanks to Winckelmann that in 1829 the "Instituto di correspondenza archeologica" was founded, to which archaeologists of almost every European country belonged as members, and that led in the middle of the last century to the foundation of the "Deutsche Archaeologische Institut". Its regulations foresee a special place for ancient Egyptian art and Orientalism in its widest sense. The connection of each of these to the other, that exists up to date, is deeply rooted in the Culture and Spiritual History of Europe. A true understanding of the Egyptian art was, however, only possible after the deciphering of the hidden meaning of the hieroglyphic texts. It was the uncontested merit of Napoleon I. to have stimulated and created the possibility of these studies. In 1798, in his warlike expedition to Egypt he took with him scientific men and artists who published their researches in eleven large folio volumes in the next decades. The most important result of this expedition was the finding of a stone tablet with three inscriptions, one in Hieroglyphics, one in Demotic and one in Greek, obviously of the same purport. On the strength of this tablet the young French savant Champollion succeded through his discerning genius in deciphering the Hieroglyphs. This opened up an entirely new chapter in the history of our period of culture. The mystery of the sphinx was solved. But it appeared that the unveiling of the secret, that one had intensely desired for centuries, dispelled the haze that had so conveniently enveloped everything Egyptian. Public interest wanted and could not be effectually reawakened by other expeditions that were undertaken into the Nile Valley and of which the one by Richard Lepsius, from 1842 — 45, surpassed all in its scientific exactitude. In the meantime investigations of the history and culture of Egypt were continued by quiet and scholarly studies [1]. One

(1) Cf. Ed. Naville, L'Egyptologie Française pendant un siècle (= Journal des Savants) 1923. — W. R. Dawson, Charles Wycliffe Goodwin 1817—1878, 1934. — K. Sethe, Die Aegyptologie, 1921 (= Alter Orient vol. 23).

were considered a kind of occult science containing hidden forces and possibilities to gain access to supernatural powers. Secret societies became fashionable during the baroque period. The freemasons used preferably Egyptian symbols. At that time the fairy tale gained ground, that Freemasonry originated in Egypt. The rest of the world saw, like the Romans of the Imperial time, forms in the ancient Egyptian art which they liked to use for the decoration of their rooms or for the façades of their palaces. At that time the fantastic table ornament of Dinglinger was made for August the Strong of Saxony, crowned by an obelisk[1]. In order to understand the preference for Egyplian things at that time, it is important to realize that ancient Egyptian art was only known by finds made on Italian soil. And these antiquities belonged altogether to the late period of the Egyptian culture, since Egyptian antiquities were only brought to Rome in the Roman period. The unadorned simple art of the Old Kingdom was not known. Therefore it was not possible to distinguish clearly between the different periods of the Egyptian culture. From that time the uninitiated call Egypt simply a unity.

Renaissance and Baroque caused the western people to recall the existence of Egypt and Egyption antiquities. A widespread interest in art, that started with the Roccoco and led to the cultivation of the Asiatic as well as the Islamic art, was well qualified to increase the interest that was already awake for everything antique and Egyptian. Frederick the Great erected in his park at Sanssouci at the same time a Chinese Teahouse and an Obelisk with fantastic Hieroglyplrs. His successor Frederick William II. built an ice cellar in his park near the Marble Palace in the shape of a Pyramid. If this appropriation of Egyptian forms was only trifling, it led nevertheless to more serious uses. Apart from the fact that Plastic as well as Musical Art had tried to make use of Egyptian motives — in 1790 Schikaneder composed the libretto of Mozart's Zauberfloete —, by the end of the 18th century even Science of Art took notice of Egyptian Antiquities. In the midst of a disunited world, amongst the slogans of enlightenment, French Revolution, Pietism, and Romanticism Winckel-

(1) H. Schäfer, Aegyptische und heutige Kunst, 1928, fig. 2.

individual of the Renaissance. Interest in history was awakened and increased by the study of the Classic period, in order to adopt its ideals. Not only does one read and copy the ancient writers, one also searches for architectural and artistic relics of the ancient world. In Italy the ancient Roman art was discovered together with Egyptian obelisks and sphinxes, that were buried under the rubbish of ancient Rome. It was recognized that Egyptian objects were different from the many Roman and Greek antiquities, it was also known that they came from Egypt, but the fact that they belonged to an entirely different culture was overlooked, and they were considered as simply belonging to the old world. Thus ancient Egyptian art experienced its resurrection at the same time as the Graeco-Roman art, only on a much smaller scale. The shape of the slim obelisks was considered pleasing, and they were erected in the puplic squares of Rome. Sphinxes and lions conveniently met the desire of priestly and worldly rulers for a sublime expression of their power. Hieroglyphics, found on obelisks and statues, offered to the newly awakened scientific sense material for rumination and speculation. The first treatises about ancient Egypt and its mysterious written characters were drawn up. Architects liked to use the Egyptian forms found by them for the ornamentation of their façades. The period of the grotesque style that followed the Renaissance pursued the same course. The recognition of the origin of the antiquities becomes more differentiated. Collections, like those of Count Caylus and the learned Jesuit Father Athanasius Kircher, came into existence. Both conceded a large space to Egyptian Antiquities. One starts to sort and to sift and succeeds in separating more sharply the big groups of antiquities [1]. Kircher was the first to try to decipher hieroglyphics. Travelling accounts, like that of Norden about 1750, with good maps, plans and general views of the temples and pyramids, made Egypt again known in Europe [2] But scientific penetration in our modern sense was not possible because the deciphering of hieroglyphics, the key to the understanding of the ancient culture, had not yet been achieved. Therefore the wildest speculations were possible. Hieroglyphic texts

(1) Caylus, Recueil d'antiquités Egyptiennes, Etrusques, Grecques et Romaines, Paris 1752—68.

(2) F. L. Norden, Travels in Égypt and Nubia, 2 vols. London 1757.

During the course of the Middle Ages the lively intercourse between Orient and Occident ceased. The memory of Egypt and the countries of the Near East was kept awake by the tradition of the Bible and the news of the pilgrims who passed Egypt on their journeys to the Holy Land[1]. Not only Abraham and Joseph had been in Egypt, but above all the Holy Child had found shelter and protection in the land of the Nile. But the people had no longer any real conception of it; the Pyramids, whose use was well known to the Romans, were considered to be the granaries of Joseph. The mosaic in the cupola of St. Mark's at Venice, that dates back to the 13th century, shows scenes of the legend of Joseph in which the Pyramids store the corn for the years of famine[2]. Altogether the pilgrims are not much interested in the antiquities of Egypt. They describe them in their reports, and often add to them fantastic arguments, but it does not seem as if the old buildings left a deep impression on the individual of the Middle Ages. Egypt had moved into a hazy distance, although it did not disappear from the consciousness of the Europeans. Above all it was classed with the general idea of the East, the Orient, which was right because of its connection with Byzantium.

In the new era from the 14th to the 15th century a new spiritual movement began which was caused by a different conception of life, trying to express itself after new standards. The lucidity and harmony of the Ancient world, the wisdom and logic of the Greek philosophers offered to this movement the pattern needed, from which they expected instruction and guidance. It was a time of the highest spiritual tension, which did not adhere to the past from a feeling of impotence, but because it felt united to the ancient expression of life. We call this time the Renaissance and mean by it the revival of learning. This movement of the Renaissance took root also in the other Romanic countries and in Germany. Everywhere the Gothic mentality of the Middle Ages was replaced by the more liberal perception, regarding life, the world and the

(1) The voyages of the pilgrims: R. Röhricht, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande, 1900, and J. M. Carré, Voyageurs et Ecrivains Franç. en Egypte vol. I, 1932.

(2) See H. Glück, Die Christliche Kunst des Ostens, 1923, pl. 89.

the Germanic migration time. The Westgoths in Spain as well as the Allemanni in Southern Germany accepted productions of Coptic industrial art and were influenced by their subjects in the development of their own style. Coptic dishes and jars, wood and ivory works have entered the Germanic circle of culture, and it seems strange to find in the tombs of the Allemanni in Wuerttemberg and on the Rhine Coptic vessels of incense and small wooden chests of Egyptian origin [1]. One cannot assert that Coptic art played a decisive part in forming the Germanic ornament but it has affected it neither more nor less than the other models which they took over from the Roman, Hellenic, and Byzantine world. The Germanic people, like the Greeks before them, did not copy minutely that which they had taken over, but created out of forms and subjects a useful artistic base upon which they erected the edifice of their own art which reached into the Middle Ages. The connection with the East continued for some time into the early Middle Ages. About 1000 A. D. we find connections between the southwest German clerical artschools, especially at Trier, and the Egyptian-Byzantine workshops. These connections are the cause of the appearance of numerous Coptic ivory carvings found in South-German monasteries and church treasuries. Emperor Henry II., who reigned from 1002—24, presented the cathedral of Aachen with small ivory reliefs that were later on fixed on the chancel where they remain to this day [2]. We may ask ourselves what may be understood by these "connections". There have certainly been many ways leading from the Eastern and South Eastern Mediterranean countries to Europe. Trade, gifts, and presentations may have brought these much valued creations from the Orient to Europe. The best known incident of this kind ts the delegation of Harun El Rashid to the court of the Emperor Charles the Great, of which it is reported that they offered to the Emperor rich presents of trinkets.

(1) H. Zeiss, Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich, 1934, p. 39, 115, 117 and pl. 16, 5, 7; 30, 2—6; 32, 7, 9, 11. — W. Veeck, Die Alamannen in Württemberg, 1931, pl. 9 b, 10 a, 20 and 37 a. — J. Strzygowski, Koptische Kunst (= Cat. Gén. du Musée du Caire) 1904, pl. 20, 24, 27, 38, p. 327 fig. 387/88.

(2) Cf. J. Strzygowski, Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria (= Bull. de la Soc. d'Arch. d'Alex. 5, 1902) p. 19 ff. and 67 ff.

of priests was celebrating ancient rites, Egypt had nothing more to offer to the West. But the reverence and amazement of the Europeans was not yet gone. As to-day, Egypt was the destination of the Greek and Roman tourist. Pleasure was found in sham imitations of Egyptian plastic art, and statues, sphinxes and obelisks were brought to Rome, or copied superficially[1]. It was considered interesting and impressive to surround oneself occasionally with Egyptian motives. The mosaic floors of Roman houses represented Egyptian landscapes[2], in the recesses of their houses were put terracotta statues of Egyptian gods of love. A Roman citizen, by the name of Cestius, had his tomb erected in the shape of a pyramid. Even the Egyptian religion, insipid and insignificant as it had become, just as the Persian religion of Mithras, appeared only in that social layer which, disengaged from all true belief, clung to superstitious cults and magic. Isis shrines were erected in the capitals and seaports of the Roman Empire[3]. In the temple district of Trier, that was for a time the capital of the Roman Empire, a small Isis temple was found.

The fluctuating state of the world in the first centuries after Christ, with its indefinite intersections of historical development, finds an explanation in two events which were destined to give to the East as well as to the West its stamp—Christianity and the establishment of the Germanic Empire. For our subject these events are of great importance as they lead again to a confrontation of Europe and Egypt. Through Christianity a stream of new life arose in Egypt combined of many channels. The Copts, Christian Egyptians, created for themselves monasteries, literature and an art, that was according to its nature Hellenic-Byzantine, but slowly developed its own individuality by absorbing old Egyptian motives and by independent development. It played a not unimportant part in the formation of the artistic style of

(1) See the references in v. Bissing, Anteil der aegyptischen Kunst etc. p. 89. Cf. also A. Erman, Römische Obelisken (Berliner Akademieabhandlung) 1917.

(2) M. Rostowzew in Römische Mitteilungen vol. 26, 1911, p. 59 ff.

(3) F. Drexler, Der Kultus der aegyptischen Gottheiten in den Donauländern, 1890.

cal value and should not be overlooked—, but the symbol and the substance of it are rooted in the soul of the Greeks. Not only did the Egyptians teach the Greeks the art of sculpture, they were also their masters in Science, Astronomy, and Philosophy. Here also the pupil achieved higher results than the teacher. Solon, the great lawgiver and statesman, and Thales, the mathematician and philosopher, both of them studied in Egyptian religious schools. The famous theorem according to which the angle of a semicircle is 90°, is most likely deduced from the knowledge of Egyptian mathematicians. The historian Herodotus travelled in Egypt as far as Elephantine. It is also reported of Pythagoras, Democritus, and Plato that they had been in Egpyt. This, however, does not mean that Greek philosophers did not write or teach anything else except Egyptian learning, but the often recurring accounts of Greek philosophers who pursued their studies in Egypt proves how very important Egypt was considered for the development of Greek science[1]. If we may use a comparison from Chemistry, one might call Egypt the solvent of the Ancient World, *i.e.* the substance that brings about and hastens an action the result of which we cannot explain in detail. While Egyptian art and culture became more and more paralysed during the last centuries the Greek world extended further through the conquests of Alexander the Great. In the process of development Egypt becomes a member of the Hellenic Empire. This time certainly brought about the closest contact between the Western countries and Egypt, but the spiritual outcome of this closeness could not now be great, since the difference in the cultural powers had grown too pronounced; on one side a dying culture without new ideas, on the other side a world that is filled to excess with elements of European and Asiatic origin. What Egypt could give to Hellas in those days was not stimulation to further development, but an almost empty set form that could not be filled with new importance. Neither now nor later when the Romans stepped on Egypttan soil, could one repeat the word of the stamped norm, that was fit for development. Even if their temples were still standing and here and there a fellowship

(1) For the details see Th. Hopfner, Orient und griechische Philosophie. 1925.

tercourse in our modern sense, but it proves how wide awake the people of that period were to each other's existence and that Egypt did not lie away from the main roads of communication to Europe. From now on the contact between Southern Europe and Egypt was not interrupted any more. In the Greek world conditions changed during the following centuries. The Creto-Mycenean culture disappeared before the assault of the Indo-Germanic people from the North. That, which we call the archaic Greek culture developed slowly out of it and was soon to rise to such heights that the very ancient cultures of the Orient were put in the shade. In Egypt meanwhile, the end of the "New Kingdom" came about since the old civilization of the Nile country had already passed the heights of its maturity. At this time already, Egypt was considered a mysterious country and the guardian of very ancient wisdom. Her greatness and example were unconditionally believed in, if not always understood. The young people of Greece looked at this Egyptian culture, which seemed to them strange and old-fashioned, with a mixture of knowing mockery, reverence, and even sometimes disgust. And yet Egypt became the instructor of this Greek culture, that was trying to express itself. They not only learned from the Egyptians craftsmanship, such as hollow-bronze casting in the 7th century B. C. but also adopted their artistic expressionism as their model. Grecianism, however, had from the very first such an independent individuality, that it could not be satisfied by simply accepting the Egyptian pattern, just as, several centuries earlier, the Creto-Mycenean artists made use of the stimulation they drew from the country of the Nile, but created out of it an independent culture in conformity with their own race. In their hands, the model they had taken over was changed into something entirely new, something Greek. It is not possible to deny the Egyptian prototype in the archaic statues of the7th century, but it is obvious that the spiritual standard of the Greek world had affected the Egyptian norm[1]. It was Egypt's fate to give to this young nation the possibility and the means of expression, as well as the type—which is doubtless of great histori-

(1) Cf. G. Rodenwaldt, Die Kunst der Antike (= Propylaeen-Kunstgeschichte) 1927, p. 166—169.

started in the Middle Kingdom and are thereafter continuous. In the New Kingdom from the sixteenth to the twelfth century B. C. Egyptian finds in Greece, on Crete and the Greek islands, become much more numerous. The gifts returned by the Aegean world and taken from the Egyptian soil assumed such dimensions as lead us to imagine an active relation between the two cultures. In the tombs of the New Kingdom we find embassies from Crete represented, and in the Cretan palaces we find numerous objects of Egyptian applied art[1]. There is no doubt at all that these relations are not limited to the exchange of objects only; with it came stimulation for the Egyptian workshops on one side, and the Cretan and Mycenean artists on the other. It is not possible to determine who gave, or who took, more in this intercourse. It is possible that the Cretans were taught by Egyptian workmen methods and manipulations of applied art such as granulation, inlaying of pastes and precious stones[2]. On the other hand the Egyptian art, which at the time of the New Kingdom had already a tradition of two thousand years, gained a certain freshness and vividness through the newly created young art of the Cretan palaces It is characteristic of the time that not only did there exist a lively exchange between Southern Europe and Egypt, but also the different groups of people in Europe itself entered into more lively communication with each other. It thus happened that occasionally through mutual trade arms and tools were exchanged across far distances. At that time swords, that came from the Northern and Northwestern Germanic bronze age were brought as far as Southern Europe and entered the Creto-Mycenean circle of culture and were from there even passed on to Egypt. In the Museum at Berlin and in French and English collections we can still see swords of our Germanic ancestors that were found in Egyptian soil[3]. This does not entitle us to believe in an international in-

(1) The references to the Cretan missions, represented in Theban tombs are collected by M. Wegner in the Mitteilungen des Deutschen Instituts für Aegyptische Altertumskunde vol. 4, 1933, p. 60. For the Egyptian gifts to Crete see Pendlebury, Aegyptiaca.

(2) Fr. W. v. Bissing, Der Anteil der aegyptischen Kunst am Kunstleben der Völker, 1912, p. 4 and 38.

(3) Cf. M. Burchardt in Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde, vol 50, 1912, p. 61.

of Europe, Northern Africa, and Egypt[1]. The economic situation of the population of the earliest stone-age, whose activity consisted in collecting and hunting, forced the people continually over a large area. Consequently, there was a continuous connexion between the inhabitants of ice-free western Europe and North Africa. We find therefore the same shapes of flint implements, whether we look for them on the heights of Thebes, in the desert of North Africa, or in the river valleys of Spain and France. In consideration of our subject these facts are not important, for in those times we cannot yet talk of Egyptian history. We mention them to show that, even in the beginning of humanity, intercourse across wide stretches of land was not at all impossible, even considering the entire lack of high-ways or paths. After the early stone period the intercourse is severed for several centuries. In Europe the development of the later stone period starts. In Northern Africa, in the Nile valley several groups dating back to the stone age, form two big cultures which, united at the end of the fourth millennium, represent the first big period of prosperity in Egypt, the Old Kingdom with its pyramids and mastabas. For about another millennium Europe and Egypt know nothing of each other. The first contact takes place about 2000 B. C., the time in which in Egypt the second period of prosperity, the Middle Kingdom, reigns and in Europe the bronze age begins. The contact is effected with the Aegean islands. Egyptian objects of applied art, scarabs and amulets can be found in Crete and even on the Greek mainland. In Knossos the lower part of a statue of diorite of the time of the Middle Kingdom was found, in Palaikastro two small figures of ivory, all of them works that surpass applied art[2]. On the other hand, pots and potsherds of Cretan ceramic were found amongst Egyptian town ruins[3]. If in both cases the discoveries are not very numerous, they still show sufficiently the mutual relation between Egypt and the European countries situated on the Mediterranean. These relations may have been caused by trade, or may be the results of occasional reciprocal visits. They

(1) Cf. A. Scharff, Altertümer der Vor-und Frühzeit Aegyptens, 1931, I, p. 1 ff.

(2) Cf. J. D. S. Pendlebury, Aegyptiaca, 1930, p. 22, 33.

(3) F. i. Fl. Petrie, Illahun, 1891, pl. 1.

something within these things that calls to us secretly and that we cannot ignore. It must be something more than curiosity or love of the extraordinary that roused our interest at first, and that brings every year the tourists to Egypt. To analyse or formulate that which fills our thoughts is difficult. The aesthetic appreciation of Egyptian works of art, that which is revealed to each one personally through the contemplation of these works, cannot be explained. But it is possible to trace the way by which our admiration came, and to discover, why we appreciate Egyptian works of art more than those of Mexico or China, for instance. We would like to follow up the threads that unite our European history of civilisation and intellect with that of ancient Egypt. It will be wise to ignore entirely the associations that our feelings might call up, and to consider only facts. As the object which we are treating is historical, we will choose a description of the historical events. Thus it will become evident how the story of the Egyptian primitive ages was slowly brought to the notice of the European world. The connections between Egypt and Europe can be divided into three periods. The first consists of direct contact, the exchange of objects which doubtless brought artistic stimulation to both sides. This exchange could naturally only take place at a time at which ancient Egypt was still a living force. On the other hand the European cultures awoke late in comparison to Egypt which thus could only become important to Europe at a much later period of her development. The second period can be called the re-discovery of the Egyptian old age. It took place at the end of the European Middle Ages and synchronised with the re-discovery of occidental art and antiquity. Lastly, the third period represents the importance of ancient Egypt for Europe from the beginning of the nineteenth century.

When we go very far back into the history of Egypt and we consider the first period of the earlier stone age, that is the time which is known in Europe through the advance of ice-blocks from Scandinavia and is called the glacial period which again was characterized in northern Africa by extensive periods of rain, we can already in those times find a contact between the populations

THE SIGNIFICANCE OF EGYPTIAN ANTIQUITY FOR THE HISTORY OF EUROPEAN CULTURE.

When we are standing in front of the rich store of Egyptian antiquities in the museums, or we admire, before the gates of Cairo the towering pyramids, or when we go through the world of tombs and temples in Upper Egypt, and we have satisfied our first feelings of curiosity concerning them, we cannot help asking ourselves what meaning this lavishness of walls and pillars, reliefs and paintings, statues and sphinx-bordered avenues, may have for us. Does it not seem as if all these things were standing on a stage, which has been left long ago by the actors? Left to ourselves, we move among them, and feel the desire to realize once more the play that has once been acted here. We are standing here as Europeans, people of the Occident facing witnesses of a culture whose representatives and creators were people of another continent, the Orient. It is one of our characteristics to have the desire to inquire into, and try to arrange the things that we have seen, in relation to our own thoughts, our own vitality, and the forming of our civilisation, to see what may be helpful for the perfection and advancement of ourselves. It is easier for us to contemplate with satisfaction monuments that originate in a civilisation of which we are the bodily and spiritual heirs: the beautiful figure on horseback in the cathedral of Bamberg, the music of Bach or Beethoven, the harmony of a Greek temple, or the reading of Augustine waken in our soul a direct response; different as these things are from each other, they contain all of them the elements that have formed our modern sense of culture. Our attitude towards Egyptian objects is different, they do not touch us so directly or naturally. It seems as if a veil is hung in front of them, as if several layers have to be penetrated before we can get to a true understanding. And yet we cannot leave them, again and again we stand admiring before the kingly figure of Chefren, again and again we look at the beauty of the temple of Hatshepsowet at Deir el-Bahri and stand amazed at the size and symmetry of the pyramids. There must therefore be

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION:

CONTENTS OF THE ARABIC SECTION:

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS

OF THE UNIVERSITY OF EGYPT



VOL. IV. PART. I.

MAY 1936.

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May & December. Price per copy 10 P.T. post free.
All Communications are to be addressed to the Secretary of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.

CAIRO
ASSOCIATION OF AUTHORSHIP, TRANSLATION & PUBLICATION PRESS.

مجلة

كلية الآداب

بالجامعة المصرية



المجلد الرابع

الجزء الثانى

ديسمبر ١٩٣٦

تصدر هذه المجلة مرتين فى السنة : فى مايو وفى ديسمبر ،
وثمن النسخة الواحدة منها مع أجرة البريد عشرة قروش ،
وتوجه المكاتبات الخاصة بها إلى سكرتير كلية الآداب بالجيزة

القاهرة — مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية

الجامعة المصرية

مجلة

كلية الآداب

المجلد الرابع — الجزء الثانى   ديسمبر ١٩٣٦

موضوعات القسم العربى

صحيفة

موضوعات القسم الأوروبى

مذكرات

فى حركة المهدى الفاطمى

(استتار الامام وسيرة جعفر الحاجب)

نص عربى نشره

و . إيفانوف

مقدمة

هذان المؤلفان — اللذان ينشران هنا — من الكتب التى يحتفظ بها الاسماعيلية المستعلية بالهند — أى البهرة — كادتين من مواد أدبهم الدينى الذى لا يسمحون لأحد أن يطلع عليه ، وبالرغم من ذلك فقد ترجم غلام على بن اسماعيل أول هذين المؤلفين الى اللغة الكجراتية وطبعه بمطبعة الحجر فى بمبى عام ١٣٣٤ هـ - ١٩١٦ م بعنوان «كشف الظلام فى ترجمة استتار الامام»

لا يعد هذان الكتابان من كتب التاريخ لكنهما مذكرات جمعت عدة حوادث يغلب عليها روح الأساطير ، ومع ذلك فهما يجمعان تفاصيل عديدة أكثرها ممتع قيم ومتمم لما رواه الطبرى [ج ٣ ص ٢٢١٧ - ٢٢٤٦] الذى كان يعاصر من ورد ذكرهم فى هذين النصين

أما الكتاب الأول — استتار الامام — فينسب عادة الى رجل إسماعيلى كانت له مكانته الرفيعة هو أحمد بن ابراهيم (أو ابن محمد) النيسابورى ولا نعرف شيئاً عن حياته وكل ما يمكن استخلاصه من كتابه أنه كان يعيش فى أواخر القرن الرابع فى أيام المعز لدين الله الفاطمى

والكتاب الثانى — سيرة جعفر — يختلف فى عبارته عن الكتاب الأول فلا نجد به سرداً متصلاً للحوادث بل هى مذكرات رجل مسن هو محمد بن محمد اليمانى أضاف اليها مذكرات أخرى لبعض زملائه ، وحياة هذا الرجل مجهولة أيضاً ، ويغلب على الظن كما يفهم من كتابه أنه كان خادماً فى البلاط الفاطمى وربما كان على اتصال ببعض الذين اشتركوا فى الحوادث إن لم يكن بجعفر نفسه ، فمن خلال الأسطر التى قدم بها الكتابه يتضح أنه جمع هذا الكتاب لرغبة أبداها العزيز بالله [٣٦٥ – ٣٨٦ هـ/ ٩٧٥ - ٩٩٦ م] بعد وفاة جعفر نفسه ، وقد ولد جعفر هذا كما جاء فى المذكرات حوالى عام ٢٦٠ هـ / ٨٧٤ م ويظهر فى إحدى القصص أنه كان فى سن متقدم جداً حينما كان يتحدث الى المعز بالمنصورية ومن المرجح أنه توفى وقد أربى على الثمانين من عمره فى أوائل حكم المعز أى بعد عام ٣٤١ هـ ٩٥٣ م

نستطيع أن نترك تحليل الناحية التاريخية والأدبية لهذين الكتابين الى البحث الذى سنقدم به ترجمتها الانجليزية — التى سننشرها فى مكان آخر — ولكنا نستطيع أن نشير الى الظواهر الأساسية لهذه القصة التى أرسلت ضوءاً قوياً ما كنا نتوقعه على الحوادث التى سبقت قيام الدولة الفاطمية فى شمال أفريقية ثم فى مصر بل قد تكون سبباً فى قيام هذه الدولة

تحدث المرحوم (دى جويه) فى كتابه «مذكرات فى قرامطة البحرين *Mémoires sur les Carmathes de Bahrein* عن تاريخ حركة القرامطة حديثاً دقيقاً ولكننا نجده قد خص جزءاً كبيراً بالحديث عن حركة زعيمى القرامطة «صاحب الناقة» و«صاحب الخال» إبنى أبى محمود (أو أبى محمد) زكرويه بن مهرويه اللذين نعجب كل العجب من إشراكهما فى هذا الأمر ، فان هذين الزعيمين يحيى وحسيناً فتحا الشام وامتلكا عدة مدن وحاصرا دمشق وهزما حاكمها طغج ولم يرفعا الحصار إلا بعد أن توفى الأخ الأكبر وبعد أن دفع أهالى دمشق مالاً كثيراً وقد نهبا شمال سورية وقتلا فى سلمية كل الهاشميين ثم جميع أقرباء المهدى . وذهب بعض المؤرخين الى أن الأخ

الأصغر ادعى الامامة واتخذ لنفسه اسم أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل... الخ
ولكن لا تزال الرواية غريبة جداً فمن الواضح كما أشار «دى جويه» أنه لم تكن
هناك صلة بين قرامطة البحرين والقرامطة الشماليين

وهذان الكتابان اللذان بين أيدينا يزيلان هذه الصعوبات بطريق يستحق
التنويه بالرغم من أن القصة قد أحيطت بالغموض والابهام فمن الجلى أن الأخين لم
يكونا من القرامطة بأى حال من الأحوال وقد ذكر الطبرى [ج ٣ ص ٢٢٤٦] أن
كثيراً من الثوار أنكروا قرمطيتهم ولكنه لم يحدثنا بشىء عن الخليفة وهو يسائل زعيمهم
بنفسه وهذا يضاعف قيمة ما جاء فى كتاب «استتار الامام» وعلى هذا فقد وضحت
الحقيقة الممتعة غير المنتظرة ذلك ان حركة القرامطة بالشام عام ٢٨٩ – ٢٩١ هـ / ٩٠٢ –
٩٠٤ م ما هى إلا حركة أريد بها محاولة ما تم فى شمال أفريقية أى الاستيلاء على
السلطة وتولية المهدى ، وواضح جداً أن هذه الحركة منيت بالفشل بسبب موت
الزعيم الأكبر والتنازع بين الشيوخ الثائرين والمقاومة العنيفة التى كان يبديها الخلفاء
العباسيون بالرغم من اضمحلال أمرهم ولو أن الظروف واتتهم وتغيرت قليلاً عما
كانت عليه لتحقق غرضهم ولكانت دمشق عاصمة للفاطميين ومركز حركتهم العلمية بدل
القاهرة

نستطيع أن نفسر ما أتاه زعيم القرامطة من وحشية منكرة بأنه حنق على المهدى
وانتقام منه وقد فقد كل شىء فى هذه الحركة بعد أن أخفق فى الحصول على ما كان
يبتغيه

أما العلاقة التى كانت بين المهدى والثوار فى أول هذه الحركة والتى كشف
المؤلف عنها القناع بالرغم من أنه حاول قدر استطاعته أن يمحو الصلة بينهم . فهذه
العلاقة لها قيمتها فى تفهم الحوادث ويخيل الينا أنها مصدر يعتمد عليه مهما كانت
الأخطاء التاريخية العديدة التى ظهرت أثناء تفصيل الحوادث ، وسنوضح هذا كله فى
الترجمة الانجليزية كما سنبين العلاقة الخفية بين هذين الكتابين

تغيرت معالم الأماكن التاريخية التى ورد ذكرها فلا نجد فى دمشق بابا يدعى « باب المِزة » أو « المَزة » ومن المرجح جداً أنه « باب توما » الذى يقع فى الشمال بالقرب من المكان المعروف « بماز الكتاب » وفى سلمية هدم كل شىء ولم يبق منه أثر حتى ولا آثار الأسوار القديمة ؛ والمكان الوحيد الذى يتصل بهذا العصر البعيد هو المكان الذى يسميه أهالى الجهة « بقبر الامام اسماعيل » إذ جاء فى الأسطورة أنه لم يمت بالمدينة ولكنه رحل الى سلمية . وهذا القول لا يؤخذ به مطلقاً لأن سلمية أنشئت فى زمن متأخر عن زمن اسماعيل . وهناك رواية أخرى تقول إنه قبر الامام أحمد — مؤلف رسائل إخوان الصفا — ونحن نستبعد هذا القول أيضاً لأن قبر جد المهدى لا يترك سليما فى بيئة تضطهد المهدى ولكننا نرجح أمراً آخر ذلك أننا نرى هذا الأثر عظيم الحجم مفرطاً فى الطول حتى إنه ليوازى ثلاث أو أربع مرات قوام الرجل العادى فمن المرجح جداً أن يكون هذا القبر العجيب قد بنى فوق مقبرة الهاشميين أو فوق مقبرة أقرباء المهدى الذين قتلهم الثوار

وأختم هذا بأن أسجل جزيل شكرى الى صديقى بول كراوس ومحمد حسن الأعظمى الهندى وخصوصاً لصديقى محمد كامل حسين لما قاموا به من مساعدات فى نشر وطبع هذين الكتابين اللذين قد يكون لهما قيمة عظيمة لمن يدرس تاريخ الفاطميين

وأرجو أن أوفق قريباً فى نشر الترجمة الانجليزية التى ستكون دراسة نقدية كما سيكون بها المراجع الهامة مع التوضيح

ترجمها للغة العربية

محمد كامل حسين

القاهرة فى ٢ مايو سنة ١٩٣٧

هذا كتاب استتار الامام عليه السلام

وتفرق الدعاة فى الجزائر لطلبه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً كثيراً كما هو أهله ومستحقه ، وصلى الله على محمد سيد رسله وأبرار عترته الطاهرين وسلم كثيراً

اعلم علمك الله الرشد أنه أول ما فقد الامام عليه السلام وبقى الدعاة متحيرين اجتمع وجوههم بمدينة عسكر مكرم ، وهم سبعة نفر ، منهم أبو غفير وأبو سلمة وأبو الحسن بن الترمذى وجياد بن الخشعمى وأحمد بن الموصلى وأبو محمد الكوفى ، وهو والد أبى مهزول الذى قتل موالى موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم

ولما اجتمع هؤلاء النفر المذكورون قالوا : قد فقدنا إمامنا ، ولا صلوة لنا ولا صوم إلا بامام ، ولا نعرف من نعطى زكاتنا . واجتمعوا مع الأولياء والمحبين . فجمعوا نفقات وقالوا لهؤلاء الدعاة المذكورين فى صدر الكتاب : أمضوا فافترقوا على عمل خراسان والعراق وجزيرة حران واليمن واطلبوه . فخرجوا فتفرقوا مع كل واحد صفته وحليته ، وخرجوا فى هيئة الطوافين على دوابهم أخرجوا فيها الفلفل والريحان والمغازل والمرايا واللبان وما يصلح للنساء من أصناف السقط ، وجعلوا بينهم موعداً يجتمعون فيه فى كل إقليم على أقسام لكل واحد منهم قسم يمضى إليه ، فاذا فرغوا من الاقليم أتوا إلى الميعاد فيسأل بعضهم بعضاً هل أصبتم شيئاً ، فاذا لم يجدوا فى ذلك الموضع شيئاً انتقلوا إلى إقليم آخر فيتواعدوا إلى موضع آخر يجتمعون فيه

وكان إذا اجتمع عليهم النساء والصبيان يسألونهم : هل وقع عندكم رجل من صفته كذا وكذا؟ وكان هذا حالهم فى كل موضع دخلوه ، فداروا حلب وإقليم الجزيرة

وغيرها فلم يجدوا شيئاً ، فدخلوا إقليم حمص فنزلوا بمعرة النعمان وجعلوا الميعاد بينهم فى الجامع ، وكان الامام ع م قد وقع فى معرة النعمان فى جبل السماق فى دير يقال له دير عصفورين عند كفر قوم

فخرج أبو غفير ومعه جيادة إلى معرة النعمان فى جبل السماق ، وهو ينادى مغازل لبان مرايا ، فاجتمع إليه النساء والصبيان فسألهم هل وقع عندكم رجل صفته كذا وكذا ؟ فقال له صبى وامرأة هب لنا مما معك ونحن ندلك على هذه الصفة . فوهب لهم مصطكى ولبان وما يصلح للنساء والصبيان وقالوا له الساعة جزنا بدير عصفورين وغلامه واقف على رأسه ، فقال لهم أبو غفير الله الله دلونى على الطريق إلى هذا الدير ، فركب حماره ومضى حتى وصل إلى الدير وأخرج الكتاب الذى معه فيه صفة والحلية ، ولم تكن له معرفة قبل ذلك . ولما وقف عليه عرفه بالصفة ، فنزل وخر لله ساجداً شكراً له إذ وقع عليه وقبل الأرض بين يديه . فقال له من تكون؟ فقال أنا فلان بن فلان ، ونحن سبعة من الدعاة ، لنا اليوم سنة ندور عليك لما فقدناك ، ودعاتك فى جميع البلدان افتقدوك وبقوا حائرين . فقال له يا هذا إنما جئت إلى هذا الموضع لأستر نفسى فيه ، فجئتم لتكشفونى . ولكنك بعد إذ جئت واجتمعت معى فارجع وعرف أصحابك ليجيئوا إلىّ بأجمعهم ، فاجتمع معكم لأعقد عليكم ما ترجعون به إن شاء الله تعالى

فخرج أبو غفير فرحاً مسروراً فاجتمع مع أصحابه وفرحوا بذلك فرحاً شديداً ، فمضوا بجماعتهم إلى دير عصفورين فاجتمعوا معه صلوات الله عليه ، فقال لهم ارجعوا وقولوا لدعاتى إنا قد أصبناه فى موضع كذا . فمضى هؤلاء السبعة فأعلموا جميع الدعاة فى جميع الآفاق ، وقدم إليه جماعة منهم بعد برهة فسلموا عليه وحمدوا الله عز وجل إذ جمع بينهم وبينه فالتفت إلى الدعاة المذكورين فقال لهم : سكنت هذا الموضع فلا أجد فيه دواء لوقته ولا فصداً فى أوانه ولا حماماً . فداروا مدينة شبون ومدينة حماة وكفر طاب ، ثم أتوا إلى سلمية وكانت مدينة محدثة بناها محمد بن عبد الله بن صالح

لما أخرجه الخليفة من بغداد ، وقال له أرحل عنى وأطلب لنفسك مدينة تبنى بهـا وتسكن بها . وكان بها أربعة وعشرون ديراً للنصارى ، فبنى عليها رسوماً وسكن بها مع عبيده وأخرج أهلها منها ، وبعث الى الخليفة ابن عمه ببغداد وقال له : انى قد وقعت فى مدينة فى طرف الدنيا ، ولكن أحب عمارتها فتأمر لى بالنداء فى الأمصار والتجار أن يحضروا سوقها — يعنى سلمية — حتى تعمر فجعل السوق يعمر ثلثة أشهر لا يفتر عنه كل يوم ، فكان التجار يأتون إليه ويتسوقون فيه . وهى مدينة كثيرة الخيرات ، وكان التجار إذا أتوها لا يحبون الزوال منهـا ويسألون صاحبها أن يسكنوا بها ويأذن لهم ، فيقيمون ويوجهون بياعهم وعبيدهم يحملون إليهم بضائعهم ويسألون المقام معه ، فحصلت سلمية قطائع لأولئك التجار . فقال لهم اختطوا ، فاختط أهل بلخ ، وأهل مدينة الرسول ع م ، وأهل حلب ، وأهل الرقة ، وأهل كل ناحية

وأتى هؤلاء الدعاة الى محمد بن عبد الله بن صالح فقالوا له إن ها هنا رجلاً بصرياً من التجار يسألك فيما يسألك به هؤلاء التجار . فأمرهم أن يطلبوا موضعاً يصلح له ، وفرح به وأنزله فى مجرى المدينة فى ناحية سوقها ، فاشتروا له دار أبى فرحة ونزل ع م بسلمية كسائر التجار . فلما نزل بها زاد دوراً كثيرة وهدم وبنى وتأهل وآتى إليه طوائفه ودعاته وأحدث قصراً شامخاً

وهو عبد الله الأكبر ، وبعث دعاته الى جميع البلدان سراً ، وعزل وولى على أنه رجل تاجر ، وولد له بها أحمد وإبراهيم ، وتوفى وكانت الامامة بعده لأحمد دون إبراهيم ، وولد لأحمد بن عبد الله الامام الحسين وهو والد المهدى ، وسعيد الخير ، وأقام الحسين الى أن ولد له المهدى ع م . فلما أتت نقلته استودع له أخاه سعيد الخير إذ كان ولده يومئذ فى حال الطفولية ، واستبد سعيد بالامامة ونص بها على ولده ، فهلك الولد ، ثم نص على ولده الثانى فهلك ، وكان له عشرة أولاد فلم يزل ينص على كل واحد منهم الى أن هلكوا بأجمعهم ، فعلم حينئذ سعيد الخير أن الحق لا يفارق أهله ،

فتاب وأناب الى الله تبارك وتعالى ، وجمع دعاته وعلمهم أنه مستودع للمهدى صلوات الله وسلامه عليه ، وسلم إليه الامامة واعترف له بالوديعة ، وتنصل إليه مما تقدم منه قبل ذلك ، وصارت الامامة الى المهدى ع م . فقال الشاعر

الله أعطاك التى لا فوقها وكم أرادوا منعها وعوقها
عنك ويأبى الله إلا سوقها إليك حتى طوقوك طوقها

فأول ما عمل المهدى ع م بعث فى طلب أبى الحسين بن الأسود الى مدينة حماة ، وكان رجلاً عاقلاً ، فقال يا أبا الحسين قد قدمتك على جميع الدعاة ، فمن قدمت فهو المقدم ، ومن أخرت فهو المؤخر ، وأنت على طريق مصر . وكان الدعاة يأتون الى أبى الحسين ويؤدون إليه زكوتهم وهداياهم ، فيوجه بها أبو الحسين الى المهدى بالله صلوات الله عليه

فأول ما عمل أبو الحسين من تغيير الأحوال لما مات أبو محمد داعى الكوفة ، وكان قد خلف ثلاثة أولاد وهم أبو القاسم وأبو مهزول وأبو العباس ، وكان معهم زوج أختهم فقتلوه وقالوا له أنت مبغض لنا ومخالف على مولانا . وصاحت أختهم وقالت قتلتم زوجى ، فقالوا نعم لأنه منافق . فخلع أبو الحسين أبا القاسم بن أبى محمد عن دعوة الكوفة ، فغضب أبو القاسم واخوته غضباً شديداً ، وكتبوا الى المهدى صلوات الله عليه كتاباً يقولون فيه : لم نزع منا أبو الحسين دعوة الكوفة بلا ذنب ولا خيانة ، فلم يرد عليهم المهدى جواباً . واجتمع الاخوة الثلاثة وتحالفوا وتعاقدوا على أنهم يحدرون الى سلمية فيقتلون ابن البصرى هذا الذى كلف أبا الحسين أن يفعل بنا هذا الفعل ولا نتركه ، وقالوا حتى ينقطع ذكر على بن أبى طالب من الدنيا ، ونقتل بعده أبا الحسين إن قدرنا عليه ، وإلا وشينا بذلك الى عمال الشام

فاتصل ذلك بدعاة بغداد وهم حامد بن العباس وابن عبد وجماعة من الشيعة ، كتبوا الى المهدى ع م أن بنى أبى محمد قد عزموا على قتلك وقتل أهلك ، فان كنت قاعداً فقم ، فانهم قد زحفوا إليك وهم عازمون على قتلك ، فان لم يجدوا الى ذلك سبيلا

وشوا بك الى أحمد بن طولون ، وهم يقولون إنك مخالف للمذهب ويشهرون أمرك ، فاعمل على خلاص نفسك ولا تقم ساعة واحدة

فأمر المهدى ع م فى الوقت الذى وصل إليه هذا الخبر بالرحيل ، فأخذ معه أبا القاسم ولده وجعفر الحاجب وابن بركة الخاضن لا غير ، وترك القصر كما هو بفرشه وستوره وأمواله وعبيده وبنى عمه وبنى أخيه الذكور والاناث وأولاد إبراهيم ، وأوصى على جميع ما خلفه فى القصر من النعمة والرباع والمتاع والمستغلات حسن ابن المعاذ ، وخرج وقت صلوة العصر ولم يعرف به أحد ، وأسلم جميع الأشياء

فلما خرج وصار الى ظاهر المدينة قعد ساعة يشاور نفسه ويستخير الله ربه ، فبعث الى غيلان الرياحى ، وكان رجلا من العرب مذكوراً كان فى قرية يقال لها سلهب ، وكان مطاعاً فى بنى عمه ، فقام إليه غيلان ومعه ثلثون فارساً ، فمشى معه الليل كله حتى وصل الى حمص صلوة الغداة . ورجع عنه غيلان ، وتمادى هو يومه ذلك حتى وصل الى طرابلس الشام ، فأقام بها يوماً واحداً ، ثم توجه الى فلسطين الرملة فأقام بها ثم اتصل به أن أولاد أبى محمد وصلوا الى سلمية وطلبوه ، فلم يجدوه

فبعد سنة كاملة قاموا يدورون عليه ، فجاؤا الى أخيه أبى محمد ، فقالوا هو صاحبنا ، فقال لهم أهل سلمية ليس هو صاحبكم ، وقد خرج صاحبكم وهو هرب وهو مستخف بالرملة . فاستقصوا على ذلك فأصابوا الخبر صحيحاً حقاً وأنه بالرملة ، فرجع واحد من أولاد أبى محمد وهو محمد الى العراق ، وبقى أبو القاسم وأبو مهزول بسلمية ، وكانا يكرّران الاختلاف الى أبى الحسين الى حماة سراً يستقصون عليه ويرجعون الى سلمية . فلما يئسوا منه وعلموا أنهم لا يجدونه وأنه قد فاتهم خرج أبو القاسم وكان معه دفاتر وكان غلاماً شيطاناً ، وبقى أبو مهزول بسلمية . فتوجه أبو القاسم بن أبى محمد الى القاصين ، ووقع اختياره عليهم دون القبائل ، وكانت الدعاة تدعو فيهم وكانوا من دعوة أبى الحسين ، قد دعا مشايخهم سعدون بن دعلج من بنى مالك وبنى معرض وبنى هجينى وبنى البلوى وبنى نخداش وبنى هذيل وبنى زياد ، فعاقده هؤلاء القبائل وحالفوه وثاروا معه الى

طغج وإلى دمشق ، وكان طغج قد طغى وجار فى دمشق جوراً عظيماً ، فبعثهم الله نقمة عليه وقاتلوه بقرية يقال لها المزة الأباعى ، فهزم طغج هزمة فاضحة ، وقتلوا رجاله وحصروه بدمشق . ثم اجتمعوا أيضاً مرة أخرى بموضع يقال لها المرة على باب المدينة ، فهزموه أيضاً وردوه الى دمشق وضيقوا عليه . فبعث طغج الى بدر الحمامى الى مصر يستنصره ، وقال له إن هذا الرجل قد ضيق على ، فجاءه بدر الحمامى بعسكر مصر فدخل بدر الحمامى دمشق ولم يعرف به القرامطة

وكان أبو مهزول اللعين قد خرج من سلمية حتى وصل الى الرملة ، وأبو القاسم أخوه مقيم على دمشق والقتال فى كل يوم . فلما وصل أبو مهزول الى الرملة وافى جعفر الحاجب فى السوق يشترى حوائج ، فقال له إنسان ممن يعرفه هذا غلام صاحبك الذى تسأل عنه ، فتبع جعفراً حتى دخل الدار معه وقعد له فى الدهليز وقال له : أبلغ مولانا السلام وقل له انى قد جئت أنا أبو مهزول بن أبى محمد ولا بد لى من الاجتماع به ، وإلا صحت وأشهرت أمره . فدخل اليه جعفر الحاجب وعرفه بذلك ، فقال له المهدى ع م بعد أن رآك ووصل إلينا فاصعد به وإلا فهو يشهرنا

وكان المهدى ع م يسكن بالرملة دوراً كثيرة يستتر من دار الى دار ، فصعد إليه فلما رآه قبل الأرض بين يديه ، فرحب به وعظم شأنه ، فقال يا مولانا خرجنا من بلدنا أنا وإخوتى ندور عليك ، فالحمد لله الذى جمع بيننا وبينك ، أخى قدم بالعسكر وحضر دمشق وتركته على أخذها ، فارجع فقد استقام لك الأمر ، فما جئنا من بلدنا إلا لترضى عنا ولا تكن ساخطاً علينا ، وهذا من فعال أبى الحسين الذى أقلقنا وأقلقك ، فان كنت لا تمضى أنت فاكتب كتاباً الى أخى ليرضى عنى فانه ساخط على

فكتب له كتاباً الى أخيه أن ارض عنه ولا تؤذه بشىء ، وأنا قادم فى أثر كتابى . وكتب له الى أبى الحسين كتاباً وأمره أن يدفع إليه خمسمائة دينار من المال الذى له عنده ، فخرج أبو مهزول من عند مولانا المهدى ع م ، فمضى حتى وصل الى أبى الحسين فدفع إليه الكتاب ، وقال له ادفع الى ما أمرك به . فقال أبو الحسين يا ملعون وأين

أصبته ، فقال بالرملة . فدافعه ولم يعطه شيئاً . ورجع أبو مهزول الى أخيه ، وهو على بلد دمشق فقال له جئت يا ملعون والله لأقتلنك ، فدفع إليه الكتاب ، فلما رآه قبله وقرأه ، وقال له أين أصبته يا ملعون ، فقال له بمدينة الرملة واجتمعت معه ، وقال أورأيته ، قال نعم وكتب لى هذا الكتاب الى أبى الحسين بدفع خمسمائة دينار وأوصلته إليه فلم يدفع إلى شيئاً ، وجئت إليك لأعرفك

فعند ذلك جمع مشايخ القاصيين من بنى نضار وقال لهم هذا أخى قد قدم ، ونحن بالغداة نلتقى للقتال على باب المزة ، فبايعوا لأخى فانى غداً أطلع إلى السماء أقيم بها أربعين يوماً وآتى إليكم ، فبايعوا له على أربعين يوماً لا غير . وقال أعطوا أخى خمسمائة فارس يكمن فى هذا الجنان ، فاذا وقع القتال خرج عليم . فعقدوا ذلك وباتوا عليه وأصبحوا بالغداة إلى القتال ومضى أبو مهزول بالكمين إلى الجنان وزحف طغج وبدر الحمامى ، فقال أبو القاسم لا يتحرك أحد من العسكر للقتال حتى ترونى ركبت ناقتى . وأقعد ناقته وأوقف عساكره يميناً وشمالاً ، وهو ينظر فى دفتر وأبو محمد الداعى يختلف إليه ويقول له العدو قد أشرف علينا وتقارب منا ، فيقول له أصبر حتى أقوم . فلما ألح عليه بالكلام وتقارب العدو منه دق التراب ، وقال يا رب أحرق بالنار أبصارهم ، ثم قدمت إليه ناقته ثم قال يا أحمد يا محمد يا نصر الله انزل فحمل العسكران بعضهما على بعض فما كان إلا ساعة حتى ضرب بحربة ضربه بها رجل من عسكر بدر الحمامى ، فانقلب فصاح بدر الحمامى انزلوا جزوا رأسه ، فهو يجز رأسه حتى جاءت زرافة نفط فأحرقت القاتل والمقتول والناقة ، فخرج أبو مهزول لعنه الله بالكمين فرد الهزيمة حتى رجع بدر الحمامى وطغج فقتلا قتلا عظيماً

فلما رجعوا واجتمع جميع العساكر فقالوا صاحبنا صعد إلى السماء ، فافترقوا فقال لهم شيخهم أبو محمد الداعى قد بايعنا لأخيه أربعين يوماً فان هو نزل وإلا فنحن قادرون على أن نفترق ، فصبرهم أربعين يوماً ، وكتب أهل حمص إلى أبى مهزول أن اقدم علينا ودع دمشق فانا فى طاعتك ، فقدم إلى حمص بالعساكر وخلى عن دمشق

ومولانا المهدى ع م فى هذا كله مقيم بالرملة والأخبار تتصل به وتصل إليه ، فلما قدم أبو مهزول إلى حمص أطاعوه وسمعوا له ، وقدم إليه أبو الحسين من حماة للسلام عليه مع مشايخ البلد ، فلما رأى أبا الحسين نظر إليه نظر مغضب ففزع وهرب واختفى عند رجل من أصحابه . فلما أصبحوا دخل المشايخ إليه وسلموا عليه فافتقد أبا الحسين فلم يره فسأله عنه فقالوا هرب ، فأمر بالنداء فنادوا من آوى أبا الحسين فقد حل ماله ودمه . فأقام المنادى ينادى سبعة أيام حتى ظهر أبو الحسين فجاؤا به فقال يا أبا الحسين قد تكاملت ذنوبك ، فقال أبو الحسين لا يكون مع الله إلا خيراً ، وضيق عليه وأركبه جملا مع ولده وشهرهما ونادى عليهما وأنزلهما بعد المناداة عليهما فى فازته مكبلين ، فأتاه مشايخ القاصيين فقالوا له إن هذا الرجل الشيخ نحن من دعوته فلا تحدث فيه حدثاً ، فقال لهم ما يناله منا مكروه ولا يرى إلا خيراً ، ثم رحل من حمص إلى سلمية ومعه أبو الحسين وولده

فنزل بهما بقرية يقال لها فياحة ، ونزل العسكر بها وأمر الفراش أن يحفر فى وسط الفازة حفرة ليدفن فيها أبو الحسن حياً ، فلم يمكن له فى هذا المقام شىء فأصبح العسكر راحلا حتى وصل إلى سلمية ، ونزل العسكر وأبو الحسين معه لم يحدث فيه حدثاً ، وكان نزوله بالعسكر على باب الخفندة فأقام بها ثلثة أيام ، ثم قتل أبو الحسين

وخرج مشايخ الهاشميين فسلموا عليه ومعهم حسن بن معاذ وطوائف المهدى ع م وأهل بيته وقراباته ، وكان أبو محمد أخو المهدى عليلاً فتوفى ذلك اليوم الذى نزل فيه أبو مهزول لعنه الله ، فأقام فيها أياماً كثيرة ، ثم أخذ مشايخ الهاشميين فكبلهم وأخرجهم من دورهم إلى العسكر ، وخلى طوائف المهدى لم يعترض لهم . فلما رأى مشايخ القاصيين ما فعله بالهاشميين اجتمعوا إليه وقالوا : هؤلاء الهاشميين قرابة الخليفة ببغداد ، أطلق سبيلهم . ففعل ذلك ، ثم رحل بالغداة إلى حماة وإلى دار أبى الحسين ودور بنى عثمان بن حجاز ، فنهب جميع ما كان فيها للمهدى ع م ولأبى الحسين ، وكانت دار أبى الحسين خزانة المهدى ع م

ثم أتى الخبر أبا مهزول لعنة الله عليه وهو بحماة أن أبا الأغر السلمى خرج بالعسكر من بغداد يريد إليه ، فعبأ عساكره وأخرج عليا عطر بن القنلسى الأحمى فتوجه العسكر الى أبى الأغر ، فوافاه على شاطىء الفرات فالتقوا هناك فانهزم أبو الأغر وأخذت فازته فاحتووا على جميع ما كان له وقتل ولد أبى الأغر ، ووجد فى فازته كتب الهاشميين الذين بسلمية كتبوها الى المعتضد ينتصرون به ويقولون له الحق إطفاء النار قبل أن تشتعل

فلما أتوا الى أبى مهزول وبشروه بهزيمة أبى الأغر ونهب ما كان له فى فازته فأخبروه بما أخذوا من الكتب فأصاب كتب الهاشميين وجمع مشايخ القاصيين وأوقفهم على ما فيها وقال لهم : هؤلاء الذين شفعتم فيهم ، هذه كتبهم كتبوها الى المعتضد ليبرزوا علينا وعليكم العساكر فيقتلونا ويقتلوكم معنا

وفى ذلك كله المهدى ع م مقيم بالرملة وطيب الحاضن يختلف اليه من سلمية الى الرملة يعرفه الأخبار ، ووصلت اليه أم على الى الرملة إذ كان أبو القاسم طلبها وبكى عليها فوصلت اليه وامرأة أخرى فوصلتا جميعاً الى الرملة . وكان بالرملة ينتظر ما يكون من أخبار اللعين أبى مهزول وما يكون من فعله بعد رجوعه من دمشق ووصوله الى سلمية واتصل به ما فعل بأبى الحسين وولده ونهب ماله وإحراق داره

ولما وصلت كتب الهاشميين التى كانت مع ابن أبى الأغر على أنه يوصلها الى المعتضد قال له جميع الدعاة إذا كان الأمر على هذا وقد فعلوا ما فعلوا فشأنك بهم . فوجه فى طلبهم الخيل فأتوا بهم وهم أحمد بن محمد وابراهيم بن محمد وصالح بن محمد وفضل بن عبد الله وعباس بن عبد الله وبلهجة بن عبد الله وجماعة الهاشميين ، وكان جملة عددهم خمسة وتسعين شيخاً ، فوقفوا بين يديه وقالوا له لأى شىء وجهت فى طلبنا ، فدفع اليهم الكتب وقال أليس هذه كتبكم وخطوطكم بأيديكم كتبتم بها الى المعتضد تنتصرون به يوجه الينا بالعساكر؟ فقال أحمد بن محمد وكان لسان القوم : قد فعلنا ذلك ولكن عفوك يلحقنا . قال أبو مهزول لعنه الله لا عفا الله عنى إن

عفوت عنكم ، وأمر بهم أن يجروا بكبولهم الى باب اليهود ، وأمر رجلاً كان يهودياً أسلم على يديه من أهل تدمر أن يضرب رقابهم . ولما كان من الغد بعث خيل العسكر الى دورهم فأحرقوا النساء والصبيان والبنات والأطفال ، وكان عدد من فعل ذلك به مائة وإحدى وأربعين نفساً ، فقتلوا كلهم ، ونادى فى جميع أهل سلمية أن لا يدفن منهم أحد ولا يستر ، ومن سترهم أو غطاهم لزمه عقوبة . فبقوا كذلك حتى أكلتهم الكلاب والطير

واجتمع أهل سلمية ومشى بعضهم الى بعض فقالوا هذه الفعلة التى فعلها هذا الرجل فى الهاشميين ولم يحدث فى قصر المهدى ولا رجاله شيئاً ، فهذا إنما له قام . فجعلوا أكثر فتنتهم وأكثر ما كان لهم فى قصر المهدى ليستروا ويصونوا أموالهم

وكان مناظرة القرمطى مع الهاشميين قبل قتلهم أن قال لهم : إنكم السبب على خروج ابن البصرى من هذه المدينة وأخليتم قصره منه وتركتم أولاده وأولاد أخيه يتامى منه . فلما سمع أهل سلمية كلامه معهم أيقنوا أنه لا يفعل فى أهل بيت المهدى إلا خيراً واطمئنوا وأخفوا أموالهم وأمتعتهم فى القصر ، فعند ذلك بعث الى المهدى كتاباً سراً يقول له إنى قتلت أعداءك الذين عملوا على خروجك ودفع ابن عمك وولده الى العراق فى الأول ، فاقدم ولا تتأخر

وكان ذلك مكيدة منه ليطمئن المهدى اليه حتى يرجع ، فلما قرأ المهدى ع م الكتاب كتب اليه قد أحسنت فيما عملته ، ولو لم تفعل هذا ما كنت من شيعتنا وأوليائنا ، وأنا قادم على أثر كتابى هذا إن شاء الله . فلما قرأ الفاسق كتابه فرح به وأطمعه فيه ، وأبى الله أن يتم للفاسق أمله وأن لا يبلغ المهدى ع م ما هو أهله

وقرأ أبو مهزول اللعين كتاب الامام على جميع الدعاة وقال لهم إن صاحبكم قادم الى بلده وقصوره ونعمه التى أخرجه منها هؤلاء الفسقة ، ففرح الدعاة وسرهم ذلك . وأقام الفاسق منتظراً لقدوم المهدى ع م أربعة أشهر من أول سنة إحدى وتسعين ومائتين ، وهو منتظر لقدومه حتى وصل اليه الخبر أن محمد بن سليمان قد خرج من

بغداد قادماً اليه ، فأمر تلك الساعة بخروج العسكر فيه ثمانية آلاف فارس وستة عشر ألف راجل ، وقدم عليه عطر بن الكرش وقرميز بن السهم من بنى الأحم ، فالتقوا عسكر محمد بن سليمان بموضع يعرف بقرية السيل ، وبقى الفاسق مقيما بسلمية . وكان الرجال الذين أخرجهم فى العسكر محبين للمهدى ع م وكانوا من دعوة أبى الحسين ودهمهم خروجهم ، فبقى مع جماعة منهم لم يخرجوا فى العسكر

وقال لأولئك الدعاة الذين بقوا معه إنى أحببت أدخل الحمام بمدينة سلمية ، ولم يكن دخل المدينة إلا ذلك اليوم وإنما كان نازلاً بظاهرها ، وكان ذلك حيلة منه لعنه الله لما مضى عنه أولئك المحبون ، وأيس أن المهدى لا يصل وخاف أن يفوته ما يريده ، وحذر من محمد بن سليمان أن يخرجه من البلد ولم يخرج أهل بيت المهدى ع م ومن فى قصره . فأمر له أن يطيب له الحمام فدخل على المدينة على بغلة مزورة من باب الشرق ومعه نحو ألف فارس ، وكان طريق الحمام على باب المهدى ع م ، فدخل الحمام وخرج وأرى أنه خارج الى العسكر حتى جاز ووقف على باب القصر . وكانت جارية المهدى ع م معهـا ولد يقال له محمد ، فهربت مع داية هذا الصبى لما أحست أن الفاسق دخل من باب القصر الكبير خرجت من الخوخة بولدها ، وكانت هذه الجارية يقال لها لعب قديمة بالقصر لأنها كانت للشيخ محمد بن أحمد ، ثم صارت للمهدى ع م من بعده . فهربت فرآها محمد بن عزيزة وكان عارفاً بها ، فقال للذى كان معه هذه جارية الشيخ هاربة خائفة ، فتبعها ومعه خمسة نفر . فقال لها أين تريدين يا لعب ، فقالت له يامحمد إنا ربيناك أنت وأباك ودخلت علينا ، وهذا الرجل قد دخل قصرنا وليس نعلم ما يريد بنا ، فاسترنا فانه لم يعرف بى أحد غيرك . فقال هاتى جميع ما معك من الحلى وامضى لشغلك ، فأعطته جميع ما معها من الحلى ومضت حتى دخلت دار رجل من التجار يعرف بابن أبى مصحف فقالت له يا محمد استرنى ، فقال لها ادخلى إن كان لم يرك أحد ، وعرفته أن الفاسق قد دخل القصر . وكان قد تبعها أحد الخمسة فعاد الى أصحابه فخبرهم الموضع ، فلما دخل اللعين القصر نصب له كرسى

جديد فى فسقيته ، فقال الدعاة الذين كانوا فى عسكر الفاسق لأبى محمد الداعى : أنت مدل على هذا الرجل فاعرف ما يريد بهذا القصر ، وعرفه أن صاحب هذا القصر له فى رقابنا بيعة وأبو الحسين دعانا لهذا القصر . ودخل اليه أبو محمد فسلم عليه فقال له : يا هذا الرجل أنا رسول الجماعة اليك إنهم يقولون لك إن صاحب هذا القصر له فى رقابنا بيعة فلا تحدث فيه حدثاً ولا تؤذهم بشىء . فقال له الفاسق لا يا أبا محمد لا نحدث فيه حدثاً ، فاخرج وامض الى العسكر وأنا خارج خلفكم

فخرج أبو محمد فعند خروجه أمر الصقالبة بطلب لعب لأنها أقدم من فى القصر وأعلم بمخابئه وأسبابه ، فداروا فلم يجدوا . ووقعت الضيحة لعب لعب ، فقال لهم محمد ابن عزيزة أنا أعرف موضعها وأنا أجىء بها ، فأدخلوه الى القرمطى فقال له امض وجىء بها الساعة . فمشى ابن عزيزة الى دار ابن أبى مصحف ، فدق الباب وقال أخرجى فانا قد أخذنا بك ، وأخرجها صاحب الدار خوفاً على نفسه فأخذها محمد ابن عزيزة مع ولدها ودايته حتى أوصلها الى القرمطى . فسلم عليها سلام مودة ورحب بها وسألها عن مولاها فقال كيف غبت عنا ونحن لا نستغنى عنك ، وما بلغك عن مولاك الهارب منا . فقالت له هو قادم عن قريب إن شاء الله ولا يتأخر أكثر من هذا . ثم قال لها لما فرغ من كلامه معها : وأين مال أحمد وأين مال محمد وأين مال حسين وأين مال هذا القصر وأين مال مولاك الهارب منا ، وأقبل يتجنى عليها قليلاً قليلاً . فقالت له ما أعرف أين أموالهم وأنا محدثة فى هذا القصر ، ثم قالت له كم تطيل الخطاب وتتجنى علينا ، إنما دخلت لتقتلنا وتلحقنا بالهاشميين وتقتل الصبيان والله بيننا وبينك ، ثم قالت له يا عدو الله يا لعين نسيت فضل مولاى عليك وعلى أبيك من قبلك وهجمت علينا وروعت أولادنا كفراً بما أنعم الله عليك ونفاقاً على أوليائه . وأسمعته ما يكره لما علمت أنه يريد قتلهم لعنه الله ، ثم قالت يا عدو الله وعدو أوليائه إن عزمت على قتلنا قتلك الله ولعنك ولا بد من ذلك ، فلا تدعنا كما تركت الهاشميين مكشوفين ، فليس نحن مثلهم واسترنا ولا تكشفنا . فقال لها إن

أنا قتلتك أين تريدين أدعك ، قالت استرنا فى هذا الصهريج ، وكان قدامه صهريج ، فأمر الصقالبة أن يدخلوا اليه ابن النداف السياف التدمرى فدخل اليه وسيفه مجرد فى يده ، فقال أضرب عنق هذه وارمها فى هذا . فرميت فى ذلك الصهريج ، وقتل ولدها ومن كان معها . وفرق الصقالبة فأتوا اليه بجميع من فى ذلك القصر من صغير وكبير من الرجال والنساء ، فقتلهم كلهم ورمى بهم فى ذلك الصهريج ، وكانوا ثمانى وثمانين نفساً . فلما أتى عليهم قدموا اليه بغلته فركب ، ووكل بالقصر من يحفظه ويحوط ما فيه

ومضى الى الأخبية فأقام بها سبعة أيام ، ففى اليوم الثامن جاءه عسكره منهزماً هزمه محمد بن سليمان وقتل جميع من فى عسكره من الرجالة وأكثر الخيل . فقيل له قد قتل عسكرك وجاءنا ما لا قوام لنا به ، فارحل معنا ولا تقم ، فان محمد بن سليمان يأخذك ، فقال لهم اقعدوا ، فقالوا له لك فى رقابنا ذمة وقد عرفناك فان كنت ترحل معنا فارحل وإلا فاقعد وحدك . فلما رأى الجد منهم رحل معهم ولم يرده راد عن ساقية تدمر ، ونزلوا ورحل من تدمر الى الورق

فبعد هزيمته لستة أيام وافى محمد بن سليمان بعسكره الى مدينة سلمية فقال لهم أين القرمطى ، فقالوا قد رفع ، فقال قد أمرنى المعتضد إذا انهزم القرمطى أن أضع السيف فى الحضر والبدو ، فقالوا اتق الله قتلنا القرمطى وتقتلنا أنت أيضاً؟ فقال لهم ما الدليل على هذا ، قالوا له تدخل الينا من تثق به لنوقفه على قتلانا . فلما سمع ذلك منهم أشفق عليهم فقال أغلقوا أبوابكم وحصنوا أنفسكم فان العسكر مقبل عليكم وأخاف أن ينهبكم ، وأنا أدخل إليكم من ينظر قتلاكم إن كان حقاً ما قلتم . فأدخل إليهم محمد بن الديرجى وكان شيخاً ثقة فأوقفوه على القتلى ، فنظر الى الأطفال والنساء فقال قتل الله من فعل هذا . وسأل محمد بن سليمان أين توجه القرمطى ، فقالوا له الى ناحية تدمر ، فوجه فى طلبه ألف فارس ، فقالوا إنه دخل الخضراء فافترق عسكره عنه ونهبوا جميع ما معه ، وقال له مشايخ القاصيين أنت مشومنا ، فهرب على دابته ومعه مال ودخل فى سواد العراق على أنه يدخل موضعاً لا يصاب فيه

فكتب محمد بن سليمان إلى المعتضد أن القرمطى قد انهزم عسكره وقتل رجاله وهرب من كان معه وتفرقوا عنه وبقى وحده هارباً ، فمر بدمرك ، فكتب إليه يأمره بالرجوع إلى بغداد . فرجع بعد ذلك . وكان بعده بأربعة أشهر أخذ اللعين القرمطى أبو مهزول على شطىء الفرات فى موضع يقال له قرقيسيا . وأخذ معه غلامان ، فرفع إلى المعتضد الى بغداد

واتصل بالمهدى ما فعل بالقصر وقتل جميع من كان فيه ، ثم إنه اتصل به أن القرمطى وصل إلى المعتضد ، فدخل من الرملة إلى مصر فأقام مدة . ولما رجع القرمطى إلى بغداد شهر ونودى عليه ونصبت الدكة للمعتضد وفرش له البرمية حتى يشرف على قتله ، وهو يضرب بالسوط فقد يقولون من أنت وأيش أنت وأيش أصلك ولمن كنت تدعوا . فقال لهم ما أنا من أهل الرياسة ولا من أهل القرامطة ، إنما أمرنى بالخروج رجل وهو فلان بن فلان من مدينة سلمية يعنى المهدى ع م ، وهو من صفته كذا وكذا بصفته وحليته ، وكتبت صفته على ما وصف الملعون ، ثم مات لعنه الله بالعذاب وأحرق بالنار

وفرق حينئذ المعتضد البريد فى جميع الآفاق وأمر العمال أن يطلبوا هذه الصفة فلم يجدوه . وكان قد خرج مع تجار بغداد ومع أبى العباس أخى أبى عبد الله إلى طرابلس الغرب ، فقطع عليهم الطريق بالطاحونة ، وضرب أبو العباس أخو أبى عبد الله بسيف على وجهه . فوصلوا إلى طرابلس على ملحق البريد وهو فيها ، فلما وصل الكتاب داروا على الصفة ودخل التجار الذين قدموا من مصر ، ثم دخلوا عليه الدار التى كان بها ، فلما رأوه قالوا هذه الصفة صفتك وأنت المطلوب لا شك ، ولكنا نخليك عن العقلة ، فارحل عن بلدنا ولا تقم فيه . وكان أبو القاسم ابن حسان بها ، فرحل معه حتى وصل إلى قسطيلية ودخل إلى سجلماسة فأقام بها ثلثة أشهر حتى لحقته الحرم مع يوسف القهرمان وطيب الخاضن ، ومع ذلك كتب أبى عبد الله تترى يطلبه حيث ما نزل ، فكتب إليه أن أقدم فقد استقامت لك العساكر . فتأخر حتى قدم إليه أبو عبد الله سجلماسة ، وخرج

المهدى ع م وولده أبو القاسم محمد الامام ع م وجعفر الحاجب وجميع من كان معه ، وكان من أمره ما هو مدون معروف . والحمـد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله الطاهرين

سيرة الحاجب جعفر بن على وخروج المهدى

صلوات الله عليه وآله الطاهرين

من سلمية ووصوله إلى سجلماسة وخروجه منها إلى رقاده

رواية محمد بن محمد اليمانى رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ، أسأل الله التوفيق لما يرضيه ويرضى وليه ومولانا وسيدنا الامام العزيز بالله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين الأئمة الأوصياء وعلى أبنائه البررة الأصفياء وأن يجمع أمة جده صلى الله عليه وعلى آله على طاعته ويجمل الدين والدنيا بدوام دولته ويمد فى بقائه ويدفع المحذور عن حوبائه بمنه وجوده إنه ولى ذلك خير مرغوب إليه فيه إن شاء الله ، وهو يرغب فيما تقدم به إلى مملوكه من نشو أيام آبائه الأئمة الطاهرين قدس الله أرواحهم وصلى عليهم أجمعين ويسأله صلى الله عليه أن يتلافى تقصيره برحمته ويتغمد زلاته بمغفرته ويوسعه من جملة ما هو أهله وخليق به إذ كان هو صلى الله عليه وعلى آبائه وأبنائه أعلم بما أمر به عبده ومملوكه وأحفظ به واهدى إليه منه

قال محمد بن محمد اليمانى مملوك مولانا عليه السلام : سمعت عبد موالينا قدس الله أرواحهم وصلى عليهم أجمعين جعفر بن على الحاجب يقول كان المهدى بالله ع م أكبر

سناً منى بشهور يسيرة وكنت قد رضعت معه عليه السلام وسمنى الامام ع م بخدمته ، فربيت معه ع م أخدمه فأدبنى أحسن أدب ، وكان الامام ع م لا ينكر عليه ما يرى منه تقويمى وتأديبى حتى أخرجنى كما يجب ، وكنت لا أحوجه أن يأمرنى بشىء وكان إذا نظر إلى عرفت الذى فى نفسه فأتيت بما يجب كما يجب

قال وكان يعاشر قوماً من أهل سلمية هاشميين من ولد عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم وكان يظهر لهم أنه عباسى . قال وكانت الأموال والذخائر تحمل من كل بلد من قبل الدعاة إليه إلى سلمية ، قال وكان الامام قد حفر سرداباً فى الأرض من الصحراء إلى جوف داره بسلمية طوله اثنا عشر ميلا ، وكانت الأموال والذخائر تحمل على الجمال فيفتح لها باب السرداب فى الليل ، وتنزل فيه بأحمالها عليها حتى تحط فى داخل الدار ، وتخرج فى الليل ويعمى على باب السرداب بالتراب فلا يدرى به أحد . قال وكانت الأموال عظيمة حتى يقال انه ما كسب المهدى قدس الله روحه بعد أن فتح الله له إلا نحواً مما خلف بسلمية

قال وكان كل عامل يلى بسلمية يلاطفه المهدى ع م ويهدى إليه ويبالغ فى الاحسان إليه ، فيصير كل من يلى البلد شبيهاً بالعبد له لجزيل ما يوليه ، قال وكانت له عليه السلام مائدة يحضرها أولئك الهاشميون وغيرهم ، فاذا رفعت من بين يديه وضعت بين يدى أم على القهرمانة زوج أبى يعقوب القهرمان النصرانى جد أبى أيوب صاحب المطبخ ، وهما جميعاً مملوكان للمهدى بالله ع م ، وتوفيت هذه القهرمانة بالمهدية بعد أن أسلمت وهى على حالها فى خدمة المهدى ع م . قال جعفر وكانت تعزل من المائدة كل ما أثر فيه من الخبز وتدفعه إلى قوم موكلين بتسمين الحيوان لمائدة المهدى بالله ، وتفرق باقى الخبز والطعام على الغلمان وتتصدق بما فضل عنهم

قال جعفر ثم زوج الامام ع م قبل وفاته المهدى ع م بابنة عمه أم القائم ع م ، قال جعفر فأذكر أن المهدى ع م تقدم إلى بأن لا أبرح فى ليلة زفافها عليه من باب المجلس ، قال فلزمت النساء حولى إلى أن فتح المهدى ع م الباب ورمى إلى بالسبنية ،

قال فنشرتها على رأسى ورقصت بها والنساء حولى يلعبن ويكبرن ، قال وكثيراً ما كان يذكر ذلك معى المهدى بالله والقائم بأمر الله والمنصور بالله والمعز لدين الله صلى الله عليهم

قال وما زالت الأحوال مستقيمة ورسل الدعاة عندنا فى كل وقت يأتون من كل بلد بالأموال والهدايا والأعمال من أعمال المؤمنين وأخماسهم وبما يتقربون به . قال وكان الامام عليه السلام قد نص على المهدى ع م وقلده العهد قبل أن يزوجه بابنة عمه ، وكتب بالنص عليه وأخذ العهد له إلى سائر الدعاة فى سائر الجزائر . قال جعفر وتوفى الامام ع م بعد ذلك بمدة يسيرة

قال وولى سلمية غلام تركى من بغداد فأحسن إليه المهدى ع م حسب ما كان يحسن إلى كل من يلى البلد ، وتابع الاحسان إليه حتى استراب به التركى لجزيل ما كان يوليه ويسدى إليه ، وكان خبيثاً فسأل قوماً من أهل البلد عن سبب إفراطه فى الاحسان وهو لا يسأله فى حاجة ولا يرغب إليه فى شىء ، فقال له بعض من كان يحسد المهدى ع م هذا فعله فى كل من يلى هذا البلد حتى يردهم له خولاً وعبيداً لأنه يرى له بأس عظيم ويقال انه يملك المشرق والمغرب وله فى كل بلد داع وأمواله أكثر من أموال الخليفة

فلما سمع التركى هذه المقالة أدركه الطمع وأخذ فى سؤال الحوائج عن المهدى ع م بما يمكن وما لا يمكن مما يجاوز مقداره ، فاذا قضيت له سأل فى غيرها حتى إنه لربما يسأل فى اليوم الواحد العشر الحاجات وأكثر فعل مغتنم . فلما علم المهدى بالله ع م مراده كتب إلى الدعاة ببغداد بالبذل على عزله عن البلد ، ففعل الدعاة ما أمروا به وعزل التركى لعنه الله عن البلد فانحدر إلى بغداد وقد علم من أين أتى ، فوقع إلى الخليفة ببغداد ذلك الوقت بما قيل له فى المهدى ع م وسأل فى أن يرد فى القبض عليه

قال جعفر وكان قد خرج فى ذلك الوقت رجل خارجى يزعم أنه قرمطى ، فلم يشك الخليفة أنه لنا يدعو ومن قبلنا خرج لأنه سار يريد سلمية . فبادر الخليفة بالتركى

وقال له إن سبقك القرمطى إلى سلمية قطعت رأسك ، فاجهد أن تسبقه وتقبض على الرجل وتحدر به إلى بغداد فى الجر ، فانه إن سبقك القرمطى شد ظهره واستفحل أمره . فكتب الدعاة إلى المهدى بالله صلوات الله عليه من بغداد على أجنحة الطيور ومع الفيوج بما جرى ، وسبقت كتب الدعاة إلى سلمية قبل التركى . قال جعفر ولم يكن والله بيننا وبين القرمطى عقد ولا لنا فى عنقه عهد ولا نعرفه ولا يعرفنا . قال وقرب القرمطى والتركى جميعاً من البلد .

فتقدم المهدى ع م إلى فيروز — هـذا داعى الدعاة وأجل الناس عند الامام وأعظمهم منزلة والدعاة كلهم أولاده ومن تحت يده وهو باب الأبواب إلى الأئمة — وتقدم المهدى إليه وإلى طيب — كان اسم طيب يومئذ بركان وكان المهدى ع م اشتراه لتربية القائم ع م — وإلى محمد بن أحمد بن زكريا أخى عبد الله الشيعى الداعى ببلد كتامة ، وإلى أبى يعقوب القهرمان ، وإلى محمد بن عزيزة ، ومحمد هذا هو ابن خالة جعفر الحاجب وكان أيضاً خادماً للأئمة صلوات الله عليهم ، وأمرنا بالأخذ فى أهبة السفر والخروج معه ، وأظهر لنا أنه يريد إلى اليمن . ووكل بالحرم وهن أم المهدى وابنتاه وابنتا أخيه وأم حبيب زوجة القائم ع م وأم على القهرمانة زوج أبى يعقوب أبا أحمد صعلوكا ثم سماه المهدى جعفراً وكناه بأبى أحمد . وهو أيضاً ابن خالة جعفر الحاجب وكان يسميه أخى ولذلك يدعو كل واحد منهما صاحبه بالاخوة ، وكان له المحل الجليل من المهدى والقائم عليهما السلام ، ومات فى أيام المهدى ع م بعد أن أخرجه المهدى إلى بلد الروم ففتح مدينة عظيمة فى بلد الروم تعرف بوارى وغنم غنائم عظيمة منها — وكان موسى طبيب المنصور بالله والمعز لدين الله والعزيز بالله صلوات الله عليهم من جلة وادى هذه المدينة — وأبلى مع القائم ع م فى المشرق والمغرب بلاء حسناً وكان فيه شجاعة وشطارة . وسمعت جعفر بن على الحاجب يقول : قتل أخى أبو أحمد الحاجب المعروف قبل ذلك بصعلوك ثلثة رجال ونحن بسلمية فى ثلث سنين ، فودى المهدى دياتهم ثلثة آلاف دينار . فوكله المهدى ع م بالحرم هو وأبا جعفر الجزرى ، وكان للجزرى

أيضاً محل جليل عند المهدى ع م لأنه كان من كبار الدعاة ، توفى برقادة فى مدينة كانت دار مملكة بنى الأغلب بعد أن فتح الله لمولانا المهدى ع م

قال جعفر الحاجب فسرنا مع المهدى ع م لا نشك أن إلى اليمن سيرنا ، وخرج أخو جعفر صعلوك وأبو جعفر الجزرى بالحرم قبل دخول القرمطى البلد فى الوقت الذى حده له المهدى . قال وسرنا نحن نحث حثاً عظيما مع المهدى ع م حتى وصلنا إلى دمشق ، ودخل القرمطى بعدنا سلمية قبل وصول التركى إليها فنهبها وقتل أكثر أهلها ونهب دورنا وقتل كل من وقعت عينه عليه من قرابة موالينا وقرابتنا ، ولم يدع قبيحاً إلا عمله مع أهل سلمية ، واشتغل به صاحب بغداد ولم يغفل عن طلبنا . قال ثم خرجنا من دمشق ، فأذكر أنى ذلك اليوم مع المهدى ع م وقد خلف طيباً وأبا يعقوب القهرمان يحملان الرحل مع الغلمان على الدواب ، والقائم ع م معهم وهو يومئذ صبى إذ رأى رجلاً معه جروة سلوقية بيضاء فقال لطيب لا بد أن تشترى هذه الجروة ، فامتنع عليه من شراءها خوفاً من المهدى ع م ، وحلف القائم ع م أن لا يبرح إلا بها ، وطال انتظار المهدى ع م فقال لى ارجع واعرف ما أبطأهم . قال جعفر فرجعت فوجدت القائم ع م يبكى فقلت ما لك يا مولاى تبكى ، قال تقدمت إلى طيب يشترى هذه الجروة فامتنع على من شراءها ، وقال لى طيب ما منعنى من شرائها إلا الخوف من المهدى ع م يقول من أمرك أن تفعل شيئاً من غير أمرى ، فقلت له أنا أشتريها لك يا مولاى ولا تبك ودموع مولانا تعمل بى ما لا أحب ، قال فجهدنا بصاحبها فى أن يقاربنا فى ثمنها ، فحلف لما رأى من شهوة الأمير فيها ما رأى بأن لا ينقصها من خمسة دنانير شيئاً ، وطال كلامنا معه . فرد إلينا المهدى ع م فيروز فعرفناه فرجع إلى مولانا ع م فعرفه فقال ارجع إليهم وقل لهم يعطون الرجل ما طلب وخذوها ، فاليوم يرد الرسول إلى دمشق فى طلبنا . قال فاشتريناها وسرنا ذلك اليوم واليوم الثانى ، وفى اليوم الثالث وصلنا إلى طبرية فوجدنا الداعى بها الذى كان لنا بها على ظهر الطريق قائماً ينتظرنا ، فلما رأى المهدى ع م قال له يا مولانا إن كتاب الداعى المقيم بدمشق وصل

إليه على جناح الطير يعرفه فيه أن الرسول ورد من بغداد على عامل دمشق فى طلبنا فى اليوم الذى خرجنا فيه ، ويسألنا أن لا تنزل بطبرية لكيلا يدركنا

قال فسرنا ولم ننزل بها حتى وصلنا إلى الرملة فنزلنا بها عند عاملها ، وكان مأخوذاً عليه ، فلم يدر من السرور برؤية مولانا المهدى ع م كيف يخدمه ، ورفع المهدى فوق رأسه وقبل يديه ورجليه . قال فأذكر قيامى على رأس المهدى أنا وطيب وأبو يعقوب على المائدة والعامل مع المهدى ع م والقائم ع م وفيروز يتغدون إذ ورد النجاب الذى ورد إلى دمشق من بغداد بكتاب القبض علينا وبصفة المهدى واسمه . قال فقرأه العامل ودفعه إلى المهدى ع م فلما وقف على ما فيه انكب العامل على رجلى المهدى ع م يقبلهما ويبكى ، فقال له المهدى ع م طب نفساً وقر عيناً ، فوالذى نفسى بيده لا وصلوا إلى أبداً ولتملكن أنا وولدى نواصى ولد العباس ولتدوسن خيولى بطونهم ، فلا تخش على شيئاً مما ترى . فكتب عامل الرملة إلى عامل دمشق جواب كتابه بأنه ما رأى هذا الرجل ولا هذه الصفة ولا علم بجوازه إن كان قد جاز ، وإن لم يكن جاز فنحن نترصده على كل طريق إن شاء الله . قال جعفر فجدد المهدى ع م البيعة على عامل الرملة وأقمنا عنده يومنا ذلك وليلتنا . قال فسقطت فى تلك الليلة نجوم فخرج المهدى والقائم صلوات الله عليهما والعامل والجماعة إلى سطح دار العامل ينظرون إليها ، وقد انقلبت المدينة بصراخ الناس والابتهال الى الله عز وجل ، قال وأحسبه كان سقوطها تلك الليلة فى سنة تسع وثمانين ومائتين ، وأظنه قال فى شهر رجب . قال فرأيت المهدى ع م قد شد يده على يد العامل وقال هذه النجوم إحدى دلائلى ومن بعض علاماتى

قال ثم دعا المهدى ع م محمد بن عزيزة المتقدم ذكره وقال نحن نسير بالغداة على بركة الله وعونه ، فارجع أنت إلى سلمية واجمع لك من قدرت عليه من الغوغاء والعوام وخذ بيدك فأساً وأفرق عليهم ما استطعت من الفؤوس وسبنا بكل ما تقدر عليه ، وانسب إلينا كل قبيح واحمل العامة على هدم دورنا ، فاذا صح لك ذلك فاعمل على أن تقلب العلو على البركة التى تحته حتى لا يتبين لها أثر ولا يعرف لها خبر ، فاذا

فرغت من ذلك فاخرج بهم إلى النخلة التى على باب المدينة ، فاقطعها وأظهر لهم أن تحتها كانت تعقد العقود ليتم لك قطعها ، فاذا فرغت من ذلك كله فأقم حتى يرد عليك أمرى بالقدوم على فى الوقت الذى يصلح فيه قدومك إن شاء الله

قال جعفر والسبب فى ذلك أن الامام ع م كان قد حفر بركة ورصها وأتقنها وملأها أموالاً ثم رص فوقها وبنى عليها بركة أخرى على قدرها وأجرى إليها الماء فكان لا يبرح الماء منها شتاء ولا صيفاً ، وكان أكثر جلوسه عليها . قال وسبب قطع النخلة أن أموالاً أتت الامام ع م فى الليلة حسب ما كان يرد عليه ، فغلط من قدم بها بباب السرداب فلم يذكره حتى قرب من باب المدينة ، فلما خشى أن يفضحه الصبح دفن الأموال التى قدم بها تحت النخلة التى بقرب باب المدينة ، أو من سور المدينة ، الشك منى

قال وسرنا من الرملة الى مصر فاستقبلنا أبو على الداعى وكان مقيما يدعو بها وأكثر دعاة الامام من قبله ، وكان فيروز الذى دعاه ورباه وزوجه ابنته أم أبى الحسين ولده ، فتقدم اليه المهدى ع م قبل دخولنا مصر بأن لا ينزله عنده ولا عند من يشار اليه بشىء من أمرنا وأن ينزله عند من يثق به ، فأنزله عند ابن عياش . قال فما أقمنا إلا يسيراً حتى ورد الرسول الى مصر فى طلبنا ، قال فوجه صاحب مصر فى ذلك الوقت الى ابن عياش فأعلمه بالرسول واقرأ عليه الكتاب ، فقال له ابن عياش أما الرجل النازل على فوالله لا وصل اليه شىء إلا ما يصل إلى لأنه رجل هاشمى شريف تاجر من وجوه التجار معروف بالفضل والعلم واليسار ، والذى أتى الرسول فى طلبه قد أعطيت خبره أنه توجه الى اليمن قبل ورود هذا الرسول بمدة طويلة . قال جعفر فقال العامل لابن عياش نحن نقضى حقك فى هذا الرجل وحقه ولكن لا بد لنا أن نبدى عذراً بالقبض على بعض غلمانه ونقرره خوفاً من أصحاب الأخبار ، والأمر يجرى له ولك على ما تحب ويحب إن شاء الله . قال جعفر وكنت ذلك الرجل المقبوض عليه وقدمت الى التقرير وعلقت وضربت أسواطاً يسيرة ضرباً خفيفاً لم يكن على منه بأس

وكان المهدى بالله ع م قد تقدم إلى قبل القبض وقال لا توجعك نفسك إذا دفعتك الى العامل دون أصحابك ، فانى أريد أن أردك الى سلمية لتستخرج القمقمين اللذين أمرتك بدفنهما ، فليس معى من الغلمان من يعلم بهما سواك ، وإذا وقفت للتقرير فقل أنا رجل حر خدمت هذا الرجل بأجرة معلومة فعلى ما تقررونى ، ولم أخدمه إلا من قريب ، وأنا أرد عليه باقى أجرته وأرجع عنه الى بلدى . قال ففعلت ما أمرنى به وخلى العامل سبيلى فدخلت على المهدى ع م بالليل ، فقال لى بكر فى الغداة ولا تلو على شىء حتى تصل الى سلمية وتستخرج المال وتشترى منه أحمال قطن وتجعله فى بعضها وتسرع جهدك ، واحذر أن تظهر لأحد بسلمية إلا لمحمد بن عزيزة وابنه منصور المعروف بأبى الليث وحسن ابن أختك ، وأنا أنتظرك باطرابلس المغرب ولا أبرح منها حتى أراك إن شاء الله

قال جعفر ولم نكن نشك أنا نريد الى اليمن ، فلم يظهر سيره الى المغرب إلا تلك الليلة ، قال جعفر فاشتد ذلك على كل من كان معه وشق علينا ذكر المغرب ، قال وكان أشدنا تغيراً لذكر المغرب فيروز ، قال فبكرت كما أمرنى الى سلمية . قال وكانت أول محنتى التى امتحنت بها بمصر وإن كانت لا تجرى فيما جرى على بسجلماسة

قال ولما صح عند فيروز خروج المهدى ع م الى المغرب تغيرت نيته وعزم على النفاق ، وكان قد زوج ابنته كما ذكرنا أولاً بأبى على الداعى بمصر ، ومحمد أبو الحسين ابن أبى على الداعى ولده ، وقد بلغ محمد أبو الحسين هذا مع الأئمة المهدى بالله والقائم بأمر الله والمنصور بالله والمعز لدين الله صلوات الله عليهم المحل الجليل العظيم ، وكان داعى الدعاة . وكان قد سأل أبو على الداعى بمصر المهدى ع م المسير معه الى المغرب ورغب فى أن لا يفارقه فلم يجبه الى سؤاله وأمره بالمقام بمصر الى الوقت الذى يصلح قدومه فيه ، فشق ذلك عليه واغتم غماً شديداً

وخرج المهدى ع م من مصر وخالفه فيروز قبل خروجه من مصر ومضى الى اليمن . قال جعفر فكان المهـدى ع م يقول بعد هروب فيروز إنى لأعجب من

رجلين مؤمنين أحدهما تغمه فرقتنا والآخر تغمه صحبتنا . قال ووصل فيروز الى داعى اليمن وهو رجل من الكوفة وكان السبب فى اتصاله بالامام فيروز ، وهو أبو القاسم الحسن بن فرح المعروف بمنصور اليمن من بيت تشيع ، فلما وصل فيروز إليه لقيه بالتبجيل والتعظيم لما كان يعلم من محله عند الامام عليه السلام ، وخرج له من مسكنه وأنزله فكان يقف على رأسه حتى يأذن له بالجلوس ، فأظهر له أن الامام إنما بعث به مشرفاً عليه إلى أن يقدم من المغرب بالعساكر الى مصر ويكتب إليه ليستقبله بعساكر أهل اليمن ، فقدر أبو القاسم أنه صدقه . وعلم فيروز ما عمل وأن المهدى ع م لا بد أن يكتب الى الداعى يعرفه نفاق فيروز ويأمره بما يشاء ، فاصطفى لنفسه وصيفاً من غلمان أبى القاسم فأحسن إليه فوق ما كان يحسن إليه مولاه حتى صار آثر عنده من مولاه ، وقال له لا تكتم عنى ما يحدث على مولاك فى كل وقت ، ولا ما يتحدث به ويدبره فى الليل والنهار . قال وكان ذلك الوصيف لا يكتم عنه شيئاً إلى أن ورد كتاب المهدى ع م مقروناً بكتاب الداعى أبى على بمصر صهر فيروز زوج ابنته يعرفان أبا القاسم كيف جرت قصة فيروز ويأمره المهدى بقتله . فلما ورد الكتاب عرف ذلك الوصيف فيروز بورود ما ورد من ذلك . فهرب لوقته وطلبه الداعى أبو القاسم فلم يدر أى الجهات سلك ، ولم يزل يبحث عنه الى أن بلغه أنه وصل الى على بن الفضل الجيشانى وأنه أفتنه وأفسده . فلما علم أبو القاسم الداعى بموضعه وأنه فتن على بن الفضل وأهل بلده وشعوذ لهم ودعاه وأهل بلده الى نفسه خرج إليهما أبو القاسم وحاربهما مدة طويلة الى أن ظفر بهما وقتلهما

قال جعفر ثم جرى على الامام ع م فى طريقه مع القافلة عند خروجه من مصر وعند وصوله الى الطاحونة من البربر من أخذ بعض رحله بعد أن نهبت القافلة وكتب كانت للمهدى ع م فيها علوم كثيرة ، فكان أسفه عليها أشد من أسفه على غيرها مما ضاع له ، إلى أن جمعها الله عز وجل وقت خروج القائم الى مصر فى السفرة

الأولى . قال جعفر فلما وصل المهدى ع م الى طرابلس فرق كل من كان معه ما خلا طيب والقهرمان ، وأنفذ محمد بن أحمـد أخا أبي عبد الله الداعى ببلد كتامة الى القيروان مع من كان معنا من الكتاميين الذين كانوا ينفذون إلينا الى سلمية ليصل معهم الى أخيه ببلدة كتامة ويعرفه قرب المهدى ع م منه ، فوصل أبو العباس محمد بن أحمد هذا الى القيروان

قال جعفر وكان قصد المهدى ع م الى ابى عبد الله ببلد كتامة . قال فلما وصل أبو العباس الى القيروان بلغه أن الكتب وصلت الى زيادة الله صاحب المغرب بطلب المهدى ع م وصفته وأنه أفلت منهم بمصر وأنه أمر بالسؤال عن المهدى ، فأخبره بعض من كان فى القافلة أنه تخلف باطرابلس وأن أبا العباس محمد بن احمد من أصحابه ، فرام التستر فلم يمكنه ولم يجد أحداً يعرفه فيثق به ويطمئن اليه ، فقبض عليه زيادة الله وقرره فأنكر وقال إنما أنا رجل تاجر ، فحبس واتصل حبسه بالمهدى ع م

قال جعفر واتفقت للمهدى ع م قافلة بعد وصولى اليه بالمال الذى وجهنى فى طلبه يريد سجلماسة على طريق قسطيلية ، فحمد الله على سلامتى وعلى ما اتفق له منها ، ورحل عنها وأخذنا على نفوسه الى سماطة من قسطيلية ، فنزلنا بمدينة يقال لها توزر وأقمنا بها أياماً الى أن عيدنا بها وخرجنا منها فى يوم العيد الى سجلماسة . قال فأذكر أن المهدى ع م قال لى يوماً ونحن مقيمون بها أخرج فاطلب لى خروفاً صغيراً سميناً فان وجدته فاشتره واشوه وجىء به . قال فخرجت أطلبه فقال لى رجل من أهل البلد عندى حاجتك فسر معى الى منزلى ، فسرت معه فأدخلنى الى بيت فيه كلب كثير الشعر فى عنقه سلسلة عظيمة وقد احمرت عيناه ، فقال لى اليوم شهرين أطعمه التمر وهو فى سلسلته لا يتحرك وقد ضاق به جلده من الشحم ، قال فاذا القوم يأكلون الكلاب ويسمونها بأسماء الخرفان . قال ووثب إلى الكلب من السلسلة وهو كالأسد وثبة فلم أشك أنه قطعها وخرق بطن جوفى فوليت هارباً منه وأنا لا أصدق بالنجاة منه الى خارج الدار وصاحب الدار يدعونى من خلفى وأنا لا ألوى عليه ، ولا أطمع

فى النجاة الى أن دخلت على المهدى ع م وقد طار عقلى ويدى على فؤادى . فلما رآنى مذعوراً قد امتقع لونى قال وما وراءك ، قلت له يامولاى على هذا البلد وأهله لعنة الله ، قال كيف ويحك ، قلت خرجت أطلب ما أمرتنى به فجرى على كيت وكيت ، وحدثته القصة . فما زال هو ومولاى القائم يضحكان منى ويهدئانى حتى هدئت . فلما كان بعد ذلك بيوم أو يومين تقدم إلى أن أطلب له مزيناً ، وقال لى أجهد فى أن يكون غريباً . قال فخرجت فلقيت مزيناً عليه أثر السفر ، فقلت له أغريب أنت ، قال نعم قلت متى دخلت هذا البلد ، قال فى يومى هذا . فأخذته معى وجئت به اليه وعرفته أنه غريب ، فلما رآه سأله عن إسمه وعن بلده وهل هو حر أو مملوك ، وكذلك كانت عادته عليه السلام إذا رأى شخصاً لا يعرفه لم يكلمه ولم يؤانسه حتى يسأله عن إسمه ونسبه وبلده ، فلما سأله عن جميع ذلك عرفه الرجل أنه من أهل إفريقية من القيروان وأنه غاب عنا مدة طويلة الى بلد كتامة ومنه وافى الى هذه المدينة . قال له كيف استطعت دخول بلد كتامة والمقام فيه على ما قيل فيه من الفتن وتغير السنن . قال له والله يا مولاى ما لله ولرسوله سنة صحيحة إلا ببلد كتامة ، قال له المهدى ع م هذا خلاف ما وردت به الأخبار من كل الجهات عن الرجل الخارجى بها ، فقد قيل أنه لقد فتنهم وأحل لهم البنات والأخوات ورفع عنهم الصوم والصلوة . قال له المزين والله الذى لا إله إلا هو ما من هذا يا مولاى قليل ولا كثير ، ولا لله دين إلا الذى عليه الرجل الذى ببلدة كتامة . فقال له المهدى ع م ما الذى استحسنت من أفعاله حيث أراك تمدحه هذا المدح الذى لا يجامعك عليه أحد ، فقال له والله يا مولاى لقد شاركت شريكا وقلت له أعزم بنا ندخل مدينة سطيف ونعمل بها مدة شهر ، فما قسم الله عز وجل لنا من رزق قسمناه بيننا ، فسرنا إليها فلما أردنا الدخول من باب المدينة منعنا من الدخول بسلاحنا إليها ، قلنا لهم فكيف نعمل به وليس نعرف هاهنا أحداً نودعه إياه ، فقالوا لنا اطرحوه خلف سور المدينة ، فقلنا وكيف نضيع سلاحنا ، فقيل لنا اطرحوه ولا تخافوا عليه ، قال فطرحناه ودخلنا المدينة واحتبسنا

لأن الرجوع شق علينا بعد أن وصلنا إلى المدينة ، فأقمنا فيها شهراً ، ثم خرجنا فاذا سلاحنا بحاله ما ضاع لنا منه شيء ، فهذه يا مولاى سيرة رجل يرمى بالكفر وتبديل الشريعة . قال جعفر فرأيت وجه المهدى ع م يتهلل ، قال ثم قضى شغله وأمر له بدراهم كثيرة وانصرف

قال وخرجت بعد ذلك اليوم أشترى باذنجاناً فلم أجد منه ما يصلح إلا عند رجل ما رأيت قط فى الناس أشد شراً منه ، فماكسنى ساعتين ، فلما أخذت منه ما احتجت اليه وزنت له الفضة ، فكلما وزنت له شيئاً رد على منه وقال هذا زيف وهذا ردى حتى دكنى وأنا غافل لم أفطن به إلا بعد حين ، فلما علم أنى دريت به وثب على وصاح بالعامة وقال هذا رافضى وخدش وجهى وضم على أطواقى ولطم خد وجهى فلم أتخلص منه إلا بعد جهد . قال جعفر فلما وصلت بعد ذلك مع المهدى ع م الى إفريقية وفتح الله له ع م رفع اليه أن رجلاً من قسطيلية جمع اليه أهلها وتملك عند هروب زيادة الله ، فأنفذ عاملاً الى البلد فقبض عليه وأنفذه الى المهدى ع م بمدينة رقادة . قال فلما وصل قال لى المهدى ع م أخرج واسأله ما حمله على ما فعل ، قال فخرجت اليه فاذا هو صاحبى الباذنجانى الذى وثب على وفعل بى ما فعل . فرجعت الى المهدى ع م وعرفته ، فضحك وقال الحمد لله الذى أمكنك منه ، فاخرج واضرب عنقه الى لعنة الله ، قال فخرجت به الى باب القيروان فضربت عنقه وصلبته

رجع الحديث ، قال فأقمنا بمدينة توزر الى أن عيدنا وخرجنا منها فى يوم العيد بعد أن صلينا العيد ، وسألنا المهدى ع م أن يقيم حتى ينقضى العيد ونرحل فى ثانيه فلم يجب سؤالنا . وساعده الدليل وأهل القافلة بعد أن أثنى عليه الدليل وذكر إحسانه اليه ورحل به وبالقافلة إيجاباً لحقه على ما كان يوليه . وسرنا نريد سجلماسة على طريق الصحراء ، فتعبنا ذلك اليوم تعباً شديداً عظيماً ، ولم يدع المهدى ع م الدليل ينزل بنا ، وكلما ضجر أهل القافلة من النصب ولاموا الدليل قال لهم والله لو

كلفنى أبو محمد أيده الله أن لا أنزل إلا بسجلماسة لما خالفته ، فلم يزل على ذلك الى هويٍ من الليل . قال فلما نزلنا قال المهدى ع م اليوم نزل الرسول فى طلبنا بمدينة توزر ، قال جعفر وكان والله كما قال ، ثم سأل المهدى ع م الدليل فى تلك الليلة كم مقدار ما قطعناه ذلك اليوم ، فقال يامولاى بيننا وبين توزر أربع مراحل . فقال جعفر ولم نتزل ونرحل الى أن وصلنا سجلماسة ، وصاحبها فى ذلك الوقت اليسع بن مدرار وهو بربرى . قال جعفر فكان المهدى ع م قد لقى قبل دخولنا سجلماسة رجلاً وسيماً حسن الهيئة ومعه ولد له وهو يريد إليها بتجارة معه ، فسأله المهدى ع م وقد جمعها الطريق عن إسمه ونسبه وبلده فعرفه أنه مطلبى وبلده القيروان ، فحادثه المهدى ع م وآنس به ولاطفه فوجده متشيعاً ففتش عقله فلما رضيه أخذ عليه

قال جعفر فلما وصلنا إلى سجلماسة استأجرنا بها داراً حسنة من رجل يعرف بأبى حبشة للمهدى ع م . قال محمد بن محمد اليمانى حدثنى طاهر الوزان لبيت المال وقد جرى شىء من ذكر وصول المهدى ع م إلى سجلماسة ، قال حدثنى علوش الرائض قال : بينا نحن فى الاصطبل بالمنصورية إذ خرج علينا المعز لدين الله صلى الله عليه وهو ضيق الصدر من شدة الحر ، فجلس فى مجلس رائح كثير الهواء فى الاصطبل يشرف فيه على الخيل ، فلما استقر به موضعه دخل عليه فى الاصطبل جعفر الحاجب ، فقال له عليه السلام ما جاء بك يا جعفر فى هذا الوقت ، فقال له بلغنى أن مولانا ع م خرج من عند الحرم إلى الاصطبل فعلمت أنه لم يخرج فى هـذا الوقت إلا لضيق صدره ، فجئت أتعرف منه ما السبب لضيق صدره عليه السلام فأشاركه فى الرأى وأؤانسه . فقال له صلوات الله عليه والله ما خرجت إلا من شدة الحر ، فرأيت أن أخرج إلى هذا الموضع الرائح وآنس بالنظر إلى الخيل . فقال له يا مولاى أتأذن لى أن أحدثك بحديث عجيب شاهدته بسجلماسة مع مولانا المهدى ع م أذكر فيه ضجرك من الحر ، فقال له اى والله فحدثنى . فقال يا مولاى نزلنا بسجلماسة فى دار تعرف بدار أبى حبشة ، وكان إلى جانب الدار بستان ملصق بها وفى الدار باب يفتح إليه ، فلحق المهدى ع م

فى يوم صائف مثل هذا اليوم حر عظيم ، فتقدم إلينا بأن نفتح باب البستان ونفرش فى أروح موضع فيه ليجلس فيه من شدة الحر الذى كان فى ذلك اليوم ، ففتحنا البستان ودرنا فيه فوجدنا شجرة كبيرة تحتها رواح عظيم ، ففرشنا له تحتها فخرج وخرج القائم صلوات الله عليهما معه فجلس تحت الشجرة ، قال ومشى القائم ع م فى البستان يطوف مع بعض الغلمان حتى انتهى إلى عين قد استنقع فيها ماء يسير ، قال فنزل عليه القائم ع م وغسل منه يديه ووجهه وأنزل رجليه فيه ، فما هو إلا أن صارت رجلاه فى الماء حتى جرت العين جرياً عظيما وقوى جرى الماء فيها ، فلما عاين البستانى ذلك صاح بأعلى صوته إنى بالله وبالمهدى . فقال المهدى ع م انظروا من هذا وعجلوا على به ، فبادرنا إلى الرجل وجئنا به إلى المهدى ع م بعد أن نهيناه عن الصياح ، فقال له ما لك يا هذا تشيط بدمائنا ، ومن أين علمت أننى المهدى ، أتراك دسيساً علينا . فقال له يا مولاى فى هذا البستان عين لها مدة طويلة قد غار ماؤها ، وقد رويت عن آبائى وأجدادى أنها لا تخرج حتى يدخل المهدى هذا البستان وينزل رجليه فيها هو أو ولده ، وقد رأيت ما كنت أرويه عنهم اليوم عياناً . فقال له المهدى ع م فاذا علمت هذا وصح عندك بما عاينت اليوم أترى أن تشيط بدمائنا ، فقال له لا والله يا مولاى ولو قدرت أن أخبئكم فى أحشائى وأطبق عليكم أجفانى لفعلت ، ولكن يا مولاى أسألك فى حاجة ، قال له المهدى ع م وما هى ، قال هذا البستان كان لأبى وجدى يتوارثونه عن أجدادنا ، فلما كان هذا الوقت غصبنا عليه اليسع بن مدرار وأخذه منا فنحن نعمل فيه بأجرة ، وأنا أعلم أن الأمر إليك يصير فتفضل على برده . فوعده المهدى بخير وأحسن إليه وأمره بكتمان ما عاين فلزم الرجل الكتمان إلى أن فتح الله عز وجل للمهدى ع م بعد أن وصل أبو عبد الله لمحاربة ابن مدرار بالعساكر العظيمة وجرى ما ذكرناه فى آخر الكتاب من أمر المهدى ع م واجتماعه مع أبى عبد الله والمضارب التى ضربت له لنزوله عليه السلام ومن تسليم الكتاميين عليه بالترتيب الذى ذكرناه فى آخر الكتاب وهروب ابن مدرار وأخذه بعد هروبه . قال وإذا بالرجل البستانى على باب المضرب

يصيح بأعلى صوته إلى بالله وبالامام المهدى فلما سمعه المهدى ع م عرف كلامه فقال لى اخرج إليه وبالغ فى الاحسان إليه ورد عليه بستانه وخوله ما حوله من البساتين. قال فعجب المعز لدين الله ع م من هذا الحديث واستحسنه ولم يزل يردده سائر يومه

قال جعفر وكان المطلبى يكثر الوقوف عند المهدى ع م بسجلماسة ويأنس به ويأكل معه ولطف به وتحقق به. فلما فرغ المطلبى من تجارته استأذن المهدى ع م فى الرجوع إلى القيروان، فقال له المهدى لولا محن تلحقنى وتلحق طوائفى وعبيدى وجميع من معى ومن يعرفنى وأعرفه لما تركتك تمضى فى هذا الوقت، ولكن اذهب فى حفظ الله، وفى أى وقت رأيت الداعى ببلدة كتامة فتح إفريقية وملك القيروان ونزل مدينة رقادة فاخرج إليه وسلم عليه وعرفه بنفسك، فسأكتب إليه وأعرفه بك وأتقدم إليه بما تقف عليه إن شاء الله، فاذا رأيته قد عزم على الخروج إلى سجلماسة فاخرج معه وأنفذ إلى ابنك هذا معه. وكان حينئذ معه وهو شاب قد اخضر شاربه

قال جعفر وإنما أراد المهدى ع م بانفاذ المطلبى ليعرف عبد الله الشيعى بالمهدى ع م، لأن الشيعى الداعى ببلدة كتامة لم يكن رأى المهدى. وإنما ابتداء أمره أنه كان رجلاً صوفياً جاراً لأبى على الداعى بالكوفة هو وأخوه أبو العباس محمد بن أحمد بن زكريا، وأبو عبد الله حسين بن أحمد بن زكريا. وكان أبو العباس هذا أكبر سناً من أبى عبد الله وكانا شيعيين جميعاً، فلما علم بخروج أبى على الداعى إلى مصر سألا صهره فيروز ورغبا إليه معاً بالجوار والتشيع ولم يكونا أبصرا الامام ولا وصلا إلى رؤيته، فسأل لهما فيروز الامام بعد أن أخذ عليهما فيروز ورباهما وفقههما فى إنفاذ أبى عبد الله حسين بن أحمد إلى مصر ثم إلى أبى القاسم الداعى باليمن ليعينه فيما ندب اليه، وإنفاذ أخيه أبى العباس إلى القائم بمصر مع أبى على الداعى بها، فأجاب الامام ع م سؤاله فنفذ أبو عبد الله من مصر إلى اليمن وأقام أخوه أبو العباس بمصر مع أبى على. ولم يزل أبو عبد الله باليمن وقد أصاب أبا القاسم مستغنياً عنه، وقد تم له كل ما كان

يؤمله إلى أن كتب الامام ع م إلى أبي القاسم بانفاذه إلى مصر . فلما وصل إلى مكة اجتمع مع الكتاميين فصحبوه إلى مصر ثم الى المغرب الى بلدهم على أمر الامام ع م ولا رأى المهدى ع م . ولم يزل أخوه أبو العباس يخدم أبا على بمصر وينفذ برسائله الى الامام على يدى فيروز ، الى أن سأل فيروز ورغب اليه بعد خدمة كثيرة فى مدة طويلة ، الى أن سأل الامام فى الأخذ عليه ، فأجاب الامام ع م سؤاله وأخذ عليه من خلف ستارة ، ثم رفعت من بعد الأخذ عليه فرأى الامام والمهدى والقائم معهما وهو طفل صغير صلوات الله عليهم أجمعين

رجع الحديث إلى وداع المطلبى للمهدى ع م . قال جعفر فودع المطلبى المهدى ع م وانصرف الى القيروان . قال وتقدم إلى المهدى ع م فى تلك الأيام بشراء خادم من حلب دخل فى ذلك الوقت إلى سجلماسة ، فاشتريت غلاماً نظيف الوجه سماه المهدى صندلاً وهو الغلام الذى كان استشهد ببلد كتامة مع القائم عند خروجه إلى الماوطى الخارج بها بعد وصول المهدى ع م إلى رقادة ، وكانت لهذا الغلام شجاعة رزقه الله بها الشهادة . قال وتقدم إلى أيضاً فى شراء غلام آخر رومى لمولانا القائم فاشتريت رومياً صائغاً من امرأة من أهل سجلماسة سماه مسلماً . قال فاذا هو عليه السلام يدرى ما يجرى علينا من الامتحان فاستعد لنفسه وللقائم ع م من يخدمهما

قال جعفر فلما قبض علينا ونقل القائم عن المهدى ع م إلى دار غير الدار التى كان ينزلها المهدى بعث معه المهدى ع م مسلماً يخدمه ويؤنسه ، وبقى مع المهدى ع م فى الدار التى نزلها أولاً صندل الخادم . قال جعفر وطرحنا نحن فى الحبس أنا وطيب وإبو يعقوب القهرمان ، وكان المهدى ع م ينفذ صندلاً كل يوم يعرفه أخبار القائم ع م وأخبارنا وينفذ إلينا نفقاتنا مع صندل . قال جعفر والمهدى والقائم ع م مبجلان معظمان فى منزلهما قد هيبهما الله عز وجل فى عين صاحب سجلماسة وعظمهما فى قلبه ، وإنما كانت صولته علينا يعذبنا كل يوم بالسوط ، فأما أبو يعقوب القهرمان فانه أقر بعد أيام

قال جعفر فأذكر أنى قلت له فى اليوم الذى أقر فيه بعد أن ردونا إلى السجن وقد لكمته : يا ابن الخناء لم أقررت ، فقال لى يا خليلى أوجعنى والله السوط . قال جعفر فلم يعذب أحد منهم عذابى لأنهم أقروا وما أقررت ، وأما طيب فلم يصرح لهم ولكن قال لهم لما طال علينا العذاب يا قوم إن كان قد صح عندكم ما قيل فينا فاقتلونا وأريحونا من هذا العذاب الذى نحن فيه . وأما أنا فما وجدوا فى حيلة ، وكان ذلك مما زادهم على غيظاً ، فضربونى بالسوط وضربوا فى أظفارى بالقضيب حنقاً على ليجبرونى على الاقرار فثبتنى الله بفضله . قال والله إنى لأعرف أنى عطشت يوماً فى السجن وأبطأ علينا السقاء الذى كان يسكب لنا الماء ، فدعوت السجان ورغبت إليه فى شربة نحو مائة مرة ، فكان جوابه بعد هذا كله أن رمانى بفهر كسر به أسنانى فشربت دم فمى ، ولشدة غيظهم علينا حبسونا فى خلاء السجن وكنا إذا نمنا نجعل خدودنا لضيق المكان الذى نحن فيه على مرقاة الخلاء إلى أن فرج الله عنا

قال جعفر وفتح أبو عبد الله إفريقية سنة ست وتسعين ومائتين ، فأقام بها أشهر نحو الثلثة إلى أن أقعد قواعد البلد وأمر الرعية ، ثم رحل عنها يريد سجلماسة فى طلب المهدى ع م ، واستخلف على إفريقية أبا زاكى تمام بن معارك الأسجانى ثم النائلى ومحمد بن أحمد بن زكريا المكنى بأبى العباس أخا أبى عبد الله . ووافى جعفر بن عبيد رقادة بالحرم قبل دخول مولانا المهدى ع م إلى رقادة أو بعد وصوله ، الشك من عبد مولانا عليه السلام لبعد عهده بالحديث من الوقت الذى سمعه

قال جعفر وتوجه أبو عبد الله حسين بن أحمد إلى سجلماسة بالجيوش العظيمة ومعه المعروف بأبى القاسم المطلبى ، وكان المهدى ع م قد كتب إلى أبى عبد الله يوصيه بالمطلبى ، ويأمره بحفظه وصيانته والمبالغة فى الاحسان إليه ورفع العشر والخراج وجميع المؤن عن ضياعه ، وأن يرفع منزلته ومنزلة ولده معه ويكرمهما ويخصهما بنفسه ويحمل ولده معه عند خروجه إلى سجلماسة ويوصى من يخلفه بافريقية فى أبيه بمثل ما أوصاه المهدى

ع م ، فحمل أبو عبد الله ولده أبا القاسم بن المطلبى معه إلى سجلماسة بعد أن امتثل كل ما كتب به إليه المهدى ع م فيها

قال جعفر فلما وصل أبو عبد الله إلى سجلماسة وضع عليها الحرب بعد أن راسل اليسع بن مدرار أمير البلد فى إخراج المهدى ع م إليه وضمن له بالانصراف عن بلده على الموادعة ، فامتنع عليه وضيق عليه وسبق على المدينة بالحرب وأحاطت العساكر من كل الجهات سجلماسة بعد حرب عظيمة ، فلما رأى اليسع ما لا طاقة له به استشار من معه من أهله بالحيلة فى الخلاص ، فقال له بعض من استشاره اقتل هؤلاء المتهمين عندك فان كانوا أصحابهم فالت جمعهم وأبطلت عليهم مذهبهم ، وشتت كلمتهم ، وقال آخرون بل تحسن إليهم فانهم يكفونهم عنك إن كانوا أصحابهم ويكافونك عن إحسانك إليهم

قال جعفر وكان قد أتهم أيضاً بهذا الأمر رجل من التجار يعرف بابن بسطام ، وذلك أن قوماً من التجار حسدوه على نعمته مع شر كان فيه فأرادوا زوال نعمته وهلاكه ، فاجتمعوا إلى اليسع وقالوا له إن الرجل الذى يطلبه السلطان ليس هو مولى هؤلاء المعذبين عندك وإنما هو هذا الرجل يعنى ابن بسطام ، فأمره بلزوم منزله . قال جعفر وكان ذلك مما شككه فى المهدى ع م فتوقف عن عذابنا

رجع الحديث إلى مشورة ابن مدرار . قال جعفر وقال له بعض من كان يثق به ويرجع إلى رأيه : القوم قد أحاطوا بنا عن كل جانب وليس لنا بهم طاقة فان كنت قتلت هؤلاء القوم قتلوك بهم وقتلونا . والرأى لنا ولك أن تخرج هؤلاء الرجال إليهم واحداً واحداً ، فمن كان منهم صاحب القوم اشتغلوا عنك وعنا وقت خروجه إليهم ، فعند ذلك نجد نحن لاشتغالهم الفرصة للهرب . ومع هذا فانه إذا وصل إليهم صاحبهم لم يكن له ولا لهم اهتمام إلا القفول إلى إفريقية خوف أن يبلغ زيادة الله بن الأغلب الهارب من بين أيديهم أنهم انصرفوا عن إفريقية إلى سجلماسة ، فيرجع إليها طمعاً منه لبعد ما بين البلدين ويحشد بها العرب ويتحصن منهم فيصعب الأمر عليهم ، فاذا انصرفوا عن البلد بصاحبهم رجعنا إليه

قال جعفر فاتفق القوم على إخراج ابن بسطام التاجر الذى وشى التجار به وأخرجوه إلى أبى عبد الله ، فلما رآه أبو عبد الله ترجل إليه وقدر أنه المهدى ع م ، فترجل ابن بسطام لترجل أبى عبد الله ، فلما رآه أبو عبد الله قد ترجل لترجله ركب فرسه ولم يلتفت إليه . ودعا بأبى القاسم بن المطلبى وقال له الزم على يمينى ولا تفارقنى فلهذا وجهك معى الامام ، ولو كنت معى ما نزلت لرجل من سائر الناس . قال جعفر وذلك أن أبا عبد الله لم يكن رأى المهدى ع م كما قد ذكرنا أولاً ولا عرفه ، وإنما تقدم من قبل أبى القاسم صاحب اليمن وأنفذ معه رجلا يمانياً يعرف بابن أبى الملاحف فلقى الكتاميين بمكة وخرج معهم إلى مصر وكانت لهم معه أخبار فى طريقه إلى المغرب يطول شرحها ، قد ذكرها القاضى النعمان بن محمد فى كتابه الذى ألفه فى ابتداء الدولة الطالبية ، فأقام ببلد كتامية إلى أن صح له ما يريده ، ولم يكن رأى المهدى ع م رؤيا عين ولهذا تقدم المهدى ع م بحمل ابن المطلبى معه ليريه المهدى ع م لأنه رآه مع أبيه حيث اجتمع معه بسجلماسة وأخذ عليه

رجع الحديث إلى حديث ابن بسطام وأبى عبد الله ، قال ووقف ابن بسطام تحت ركاب أبى عبد الله يحرضه على فتح المدينة ويعرفه سلامة المهدى وسلامة القائم صلوات الله عليهما . قال جعفر فلما زاد البلاء على أهل سجلماسة ورآهم صاحبهـا لم يلتفتوا إلى ابن بسطام بعث إلى المهدى ع م بفرس كميت وقال له اخرج عنا إلى هذا الرجل إن كان صاحبك ، قال جعفر فخرج المهدى ع م على الهيئة التى كان عليها جالساً فى منزله وعليه ثوب دبيقى وغلالة يثرب وعلى رأسه منديل عرضى سطوى قد جلله على رأسه وكتفيه وفى رجليه نعلان عربيان ، فلما فصل عن سجلماسة وانتهى إلى حيث تبين للمتأمل قال ابن المطلبى لأبى عبد الله هذا مولاى ومولاك ومولى الناس جميعاً ، فنزل أبو عبد الله عن فرسه وابن المطلبى فنزل الجيش كله وقبل أبو عبد الله الأرض وقبل الناس معه وغدا وغدا الناس خلفه يقبل الأرض والناس يقبلون خلفه حتى انكب على حوافر فرس المهدى بالله صلوات الله عليه ، ثم رفع رأسه فقبل ركاب

المهدى عليه السلام وقد خنقته العبرة ، فأخذ المهدى ع م بيده رأس أبى عبد الله وأقبل بوجهه إليه وقال له ابشر بخير يا حسين ، فاندفع أبو عبد الله بالبكاء ولم يحر جواباً من شدة ما دخله من هيبة المهدى ع م والسرور به ، فقال له المهدى ع م وهو متبسم يحمد الله ويشكره ويثنى عليه قدم يا حسين فرسك ، قال وكان أبو عبد الله فى ذلك اليوم قد ركب فرساً أشهب ، فبادر أبو عبد الله يعدو حتى أخذ الفرس من يد الغلام وقدمه بيده إليه وألصقه بجنب الفرس الذى كان تحته وأدخلها فى ركاب فرس أبى عبد الله واستوى عليه راكباً وحول وجهه عليه السلام إلى المدينة . قال جعفر حدثنى أبو القاسم بن المطلبى لأنى كنت فى المطبق لم أعاين ذلك قال وفى وقت اشتغال الناس بالسلام على المهدى ع م وازدحامهم للنظر إليه والسلام عليه والسرور به انسل اليسع بن مدرار وأصحابه هاربين من المدينة على وجوههم إلى الصحراء يريدون إلى صنهاجة المشركين الذين فى داخل المغرب الذين هم أصل صنهاجة المسلمين الذين منهم زيرى وولده

قال جعفر وتقدم المهدى ع م الى أبى عبد الله بفتح المدينة وقال للناس شأنكم بها ، قال فما تم الكلام حتى ركب الناس المدينة من كل الجهات وفتحوها من وقتهم ذلك ، ونهبت وكسر المطبق علينا ونهبوه ونهبنا مع من نهب من المحبسين ، قال وتقدم المهدى ع م الى أبى عبد الله بطلب القائم ، وقال له أنفذ الى الحبس من يخلص منه غلمانى ويتقدم إليهم يدلون رسلك على موضعه

قال جعفر ولما كسر الحبس ونهبنا وجردنا خرجنا ندور فى أزقة المدينة وشوارعها ونحن عراة ، قال وإذا طيب قد أصاب برنساً أبيض خلقاً فتوزعناه ، وصعدت أنا وهو وأبو يعقوب القهرمان على سطح بيت ننظر الى مواكب كتامة يدورون فى المدينة ، قال وإذا بهم لما طلبونا فى السجن ولم يجدونا بقوا حيارى لا يدرون لنا موضعاً وليس يعرفوننا فيأخذوننا معهم لندلهم على موضع القائم ع م ، فقال لى طيب ويحك والله ما أظن هذه المواكب تمر وتجىء إلا فى طلب مولانا أبى القاسم وما أظنه

اجتمع بعد مع أبيه ، فتعال حتى نسألهم . فلما قرب منا قوم منهم قلنا لهم يا إخواننا نحن عبيد مولانا المهدى ع م الممتحنون بالسجن والعذاب ، فان كان مولانا المهدى ع م لم يجتمع بعد بمولانا أبى القاسم وإنما بعثكم فى طلبه فنحن نعرف موضعه ، فخذونا معكم حتى ندلكم على موضعه . فلما سمعوا مقالتنا وثبوا إلينا فكسونا ثلثة أثواب وثلاث عمائم وحملونا على ثلثة أفراس ، فسرنا معهم حتى وقفنا على باب الدار التى فيها الامام أبو القاسم عليه السلام ، فدعونا مسلماً وصندلاً فلم يجبنا أحد منهم . قال وكان صندل لما خرج المهدى ع م الى أبى عبد الله أتانا الى السجن فعرفنا بخروج المهدى ع م ، فقلنا بادر الى مولانا أبى القاسم وعرفه وأقم عنده ، فمضى إليه وصار هو ومسلم مع القائم ع م ذلك اليوم فى الدار التى كان فيها القائم . قال فلما طال وقوفنا على باب الدار ونحن ندعو بمسلم وصندل ولا يجيبنا أحد خشينا من الكتاميين أن يقدروا أنا كذبنا فيقتلونا ، فدعوت ودعا معى طيب ، يامولانا يا أبا القاسم افتح لنا الباب واخرج إلينا ، فنحن عبيدك وهؤلاء كتامة أولياؤك ، قد فتح الله لمولانا المهدى وأنجز لكم الوعد الذى وعدكم ، ومولانا المهدى قائم على فرسه يطلبك منذ اليوم فاخرج إلينا

فلما سمع مقالتى ع م شك فى كلام طيب فقال لى يا جعفر أمعك طيب ، قلت نعم يا مولانا افتح الباب . قال جعفر فما تركه الكتاميون لما سمعوا كلامه حتى يفتح الباب بل وثبوا على الحيطان وكسروا الباب وهجموا على القائم وحملوه على أعناقهم وقدموا اليه خير فرس كان معهم فركب ومضوا به ، وتركونا حيارى بعد أن كنا ثلثة صرنا خمسة أنا وطيب وأبو يعقوب ومسلم وصندل . فقلت ما الرأى ، فقال القوم نخرج الى العسكر : فقلت لهم إن خرجنا لم نأمن من أطراف العسكر أن يخرجوا علينا فيقدروا أنا من العدو وهم غتم لا يعرفوننا ولا يعرفون أنا عبيد المهدى ع م ، وإن عرفناهم خشينا أن يكذبونا ويقتلونا ، ولكن نرجع الى الدار التى كان فيها المهدى ع م ، فانه إذا رأى القائم لم يكن له شغل غيرنا ، وهو يعلم أنا لا نوجد إلا فيها بسبب ما ترك فيها

قال وقد نهب كتامة المدينة كلها ما خلا الدار التى كان فيها المهدى ع م والدار التى كان فيها القائم ع م ، فان الله أعماهم عن الدارين . قال صندل فاذا عزمتم فاحملوا معنا الرحل الذى فى دار مولانا أبى القاسم الى دار مولانا المهدى بالله ع م ليجمع الرحل كله فى موضع واحد ، قال فحملناه حتى أوصلناه الدار . قال وكان قد قال لنا صندل وقت دخل إلينا الى السجن إن مولانا المهدى ع م أمره قبل خروجه من الدار الى أبى عبد الله بأن يطرح فى المطامير التى كانت فى الدار كل شىء له من ثياب وفرش ومال وأثاث وهو قائم على رأسه ، قال فبمقدار ما طرحته وردمت عليه وافاه رسول اليسع بالخروج الى أبى عبد الله . قال وجلسنا فى دهليز دار المهدى ع م وقد آوى إلينا عالم من الناس من أهل سجلماسة من رجال ونساء وصبيان فى خلق وحصير مجرحين وغير مجرحين وهم يستجيرون بنا خوفاً على أرواحهم ، فما زلنا فى الدار الى أن ذهب ثلث الليل حتى سمعنا جلبة عظيمة ووقع حوافر الخيل ، وإذا بموكب كبير فيه نحو مائة فارس معهم المشاعل مقبلين الى الدار ومعهم قوم من أهل سجلماسة قد دلوهم علينا

قال وإذا مولانا المهدى ع م يطلبنا من وقت وصول القائم ع م اليه ، فلم يزل أبو عبد الله ينفذ فى طلبنا قوماً بعد قوم . وطلبنا فى الدار التى كنا فيها فى طلب القائم وقت خروجه الى المهدى ع م ، ولم يدر بنا أحد من أهل سجلماسة إذ هم يطلبوننا فيدلوهم علينا ، وهم يمرون ويرجعون الى أبى عبد الله فيقولون ما وجدنا أحداً ، حتى قال المهدى ع م مرهم يسألون أهل سجلماسة يدلونهم على الدار التى كنت فيها نازلاً فانهم يجدونهم بها ، قال فرجعوا الى أهل سجلماسة يسألونهم عن الدار التى كان فيها المهدى ع م فدلوهم عليها

قال فلما رأينا القوم مقبلين الى الدار قمنا اليهم مستقبلين لهم ورأينا معهم خادماً صقلبياً ، فرأيناهم يجلونه ويأتمرون له ، وإذا هو غلام لأبى عبد الله أهداه ذلك اليوم الى المهدى ع م ، وهو بشرى المعروف بالايكجانى كان اشتراه ابو عبد الله فى إيكجان

موضع نزوله ببلد كتامة اول دخوله اليها . قال فنزلوا الينا عن دوابهم وعانقونا فى دهليز الدار ، ودخل معنا الخادم الى الدار وجلس الجماعة فى الدهليز ، فسألنا بشرى عن اسمائنا فتسمينا له وسألناه عن إسمه فعرفنا وقال قد صرت بحمد الله واحداً منكم لأن مولاى السيد — وكذا كان يقال لأبى عبد الله فى بلد كتامة — قد اهدانى لمولانا المهدى ع م

قال فأخرجنا من الدار كل ما كان فيها من المال والرحل والثياب والعدة وحملناها على الدواب ، وقدمت لنا خيل على عددنا فركبنا وسرنا حتى وصلنا الى العسكر ، فوجدنا ابا عبد الله قائماً على فرسه ينتظرنا

وقد تقدم المهدى ع م بعد ان نزل فى المضرب الذى ضربه له ابو عبد الله ، ولم يكن قبل ذلك نزل حتى راى القائم ع م ، قال جعفر فلما رآه نزل الى المضرب وتقدم الى ابى عبد الله بأن لا يبرح عن فرسه حتى نصل اليه بجميع ما معنا ، قال جعفر فلما رآنا ابو عبد الله نزل عن فرسه ونزلنا اليه فعانقنا واحداً واحداً وبشرى يقول له هذا فلان وهذا فلان بأسمائنا

قال فأما انا فأقسم على برأس مولانا المهدى ع م بأن أمكنه بما يريد منى ففعلت ، قال فكشف عن ظهرى وقبل الجراح الذى فيه ، واخذ يدى جميعاً فقبل اظفارى وعينى جميعاً ، وقبل ظهر طيب وعينيه ، ولم يقبل من ابى يعقوب شيئاً ، ومشى معنا يريد الى المضرب الذى فيه المهدى والقائم صلوات الله عليهما ، قال وإذا بالقائم ع م على باب المضرب ينتظرنا وكأنه القمر ، فلما رآنا استبشر بنا وضحك الينا ودخل معنا الى المهدى ع م

قال جعفر فرأينا المهدى ع م جالساً على سريره فى وسط المضرب كأنه الشمس المنيرة حسناً ونضارة ، فقبلنا الأرض ونحن نبكى وهو صلى الله عليه يضحك ويسجد لله ويحمده ويشكره ويمجده تبارك إسمه . ثم قال لصندل هات الخلعتين اللتين عزلتهما فى التخت الفلانى ، قال فأتاه بهما فلبس واحدة وكسا القائم الأخرى ، ثم قال هات

الثياب والسيوف التي عزلت لهؤلاء . قال جعفر فدعاني صلوات الله عليه وخلع علي بعد أن خلع على أبي عبد الله بيده وعممه وقلده سيفاً ، فخلع علي ثوباً تحته ثوب دبيقي وعمامة وسراويل وخفاً وقلدني سيفاً ، وخلع طيباً مثلي وقلده سيفاً وكذلك على مسلم وعلى صندل وعلى أبي يعقوب وقلده سيفاً وقلد صندلاً سيفاً . قال جعفر فكان أعد ذلك كله لنا من أول ما خرجنا من سلمية ، قال ثم تقدم الى أبي عبد الله بأن يضرب له ولنا مضرباً واسعاً ففعل وفرش فيه للمهدى ع م فرشاً نفيساً

وتقدم اليه بأن يتقدم الى الناس بالغداة يسلمون عليه على مراتبهم ومقاديرهم ويعرفه لهم ، قال أبو عبد الله : القوم يا مولانا فيهم جفـاء وهم متلهفون على النظر الى وجه مولانا المهدى ع م ، فيتقدم مولانا صلى الله عليه الى من يراه من عبيده هؤلاء يقف خارج السماء ، وأقف أنا فى صدور الناس وأقدم من يستحق التقدمة منهم عشرة عشرة أسلمهم اليه يقدمهم يسلمون على مولانا ع م وينصرفون ، فاذا فرغت من الدعاة منهم والقواد قدمت من هو دونهم خمسين خمسين ، ثم مائة مائة ، ثم خمس مائة خمس مائة ، ثم أجريت باقى العسكر من بين يدى مولانا مواكب حتى أعمهم بالنظر الى وجه مولانا ع م واستكمل سلامهم عليه

فقال المهدى هذا صاحبك وأشار الى . قال جعفر فلما أصبحنا جلس المهدى ع م على السرير الذى نصب له فى السماء فكأنما الشمس طالعة من وجهه ، ووقف القائم عليه السلام عن يمينه متقلداً سيفه ملتصقاً بالسرير كالبدر عند تمامه ، ووقف طيب عن يمين السرير دون القائم ع م بمقدار خطوتين ، وعن يسار السرير مسلم بينه وبين السرير مقدار خطوتين ، ودونه أبو يعقوب وبشرى وصندل عن يمين السرير ويساره بيديهما مذبتان وهما يذبان على رأس المهدى ع م ، قال وأنا على باب السماء قائم على سيفى ، وأبو عبد الله بينه وبين السماء مقدار مائتى ذراع ومعه ألف بواب وقد وقفوا صفين ، وهو يدعو بأسماء الدعاة والقواد يقدمهم عشرة عشرة ، إذا اجتمع اليه منهم عشرة قال لهم امشوا على رفق الى الحاجب القائم على باب السماء ، ولا تتعدوا

ما يرسم لكم حتى تسلموا وتدعوا لمولانا ع م ، فاذا أشار إليكم بالانصراف فانصرفوا .
قال جعفر فمن ذلك اليوم سميت حاجباً ، فكنت أقدمهم عشرة عشرة وكنت أول من خدم المهدى ع م لما أفضت الخلافة اليه ، قال فما زالوا يسلمون عليه ويدعون له فيبارك عليهم ويشكر لهم سعيهم ويعرفهم ما أعد الله لهم من جزيل الثواب فى الدنيا والآخرة

قال جعفر فما زلنا هذا يومنا كله ، ثم أقام المهدى ع م بعد ذلك يجلس لهم والعساكر ثلثة أيام فانا فى ذلك حتى وصل الخبر بأخذ اليسع بن مدرار ، قال جعفر فسر المهدى ع م سروراً عظيماً وارتج العسكر بالتكبير والزعقات . قال جعفر فلما وصل أمر المهدى ع م بضربه وضرب من معه بالسوط وأخذ أموالهم وقتلهم بعد ذلك ، ما خلا اليسع سأل فيه القائم المهدى بالله صلوات الله عليهما فوهبه له ولم يقتله ، فلم يقم إلا أياماً يسيرة لم يأكل ولم يشرب من شدة الضرب حتى مات ، ولم يكلم أحداً لا رحمه الله

قال ورحل المهدى ع م بالعساكر العظيمة التى لم يجتمع لملك قبله مثلها حتى وصلنا الى بلد كتامة . قال جعفر فأذكر أنا لما اجتزنا ببلد صنهاجة وقد صرنا بقرب الموضع الذى بنيت فيه مدينة أشير سأل عن جبل صنهاجة لما رآه ، قيل له هذا جبل صنهاجة ، قال لنا فى هذا الجبل كنز

قال محمد بن محمد اليمانى مؤلف هذا الكتاب : وكذلك حدثنى من سمع هذا الحديث من جعفر بعد موته بمدة يسيرة بمدينة مصر ولم أسمعه أنا منه

رجع الحديث إلى وصول المهدى ع م إلى بلد كتامة . قال وأخذ الأموال المودعة بها ورحل إلى افريقية فى سنة سبع وتسعين ومائتين ، ولم يبق أحد من أهل افريقية من العرب والعجم من وجوه الناس وغيرهم إلا استقبلوا المهدى ع م يوم دخوله افريقية ما خلا المطلبى والمروردى فانهما لقياه بتاهرت عن القيروان مسيرة عشرين يوماً ، ولقيه بعض وجوه الناس مثل الحسينى والجعفرى ومن عرف بالتشيع بالقيروان من وجوه الناس بباغاية مسيرة ستة أيام عنها

قال جعفر فلما وصل المهدى ع م إلى افريقية نادى بالأمان لجميع الناس فى سائر البلدان ، ونادى بالأمان لعبد الله بن القديم وأيوب خليفة زيادة الله وقت دخول أبى عبد الله ، فلما سمعا بالأمان ظهرا ، وكان أيوب هذا من كبار المتصرفين فى دولة بنى الأغلب . فقرب المهدى ع م عبد الله بن القديم ورد إليه النظر فى جميع الدواوين والأعمال ، فما زال على تلك الحال حتى أدخل نفسه بالتخليط مع نافق من الكتاميين حتى قتل نفسه ، وكان أبو جعفر محمد بن أحمد البغدادى قد ورد من الأندلس قبل دخول المهدى ع م افريقية ، فتلطف فى الخدمة مع المتصرفين فجعل كاتباً فى البيت إلى أن ورد المهدى ع م ، فلم يرد إليه الأعمال والدواوين حتى صار كل شئ ينظر فيه ابن القديم إليه ، ثم بلغ إلى تدبير الملك والنظر فى كبار الأمور وصغارها

قال جعفر وكان سبب هذا الرجل إلى مولانا المهدى ع م أنه كان وصل إلى سجلماسة وقت وصولنا إليها ، فقصد المهدى ع م ومدحه بقصيدة فوصله على ما مدحه وتقدم إليه بأن يكون عنده ويسأله فى حاجاته ، قال جعفر فكان يختلف إليه ويمدحه إلى أن سأله المهدى ع م عن سبب خروجه من بغداد ، فعرفه أن على بن عيسى أراد قتله حسداً له فهرب خوفاً منه ، فدفعته الأسباب الى هذا البلد . قال فامتحنه المهدى ع م حتى عرف عقله وعلمه فوجده كاتباً كاملاً حسن الفهم والبيان ثابت العقل يصلح أن يكون وزيراً ، فأخذ عليه وتقدم اليه بالمسير الى الأندلس ، وقال له لولا أنه لا بد من أن يلحق غلمانى وأتباعى محنة لما تركتك تبرح من عندى ، ولخوفى عليك تقدمت اليك بمفارقتى ، فاذا بلغك أن الداعى ببلد كتامة قد فتح افريقية فلا تقم بالأندلس واقدم الى القيروان . فعمل ما تقدم به اليه فبلغ من المهدى والقائم والمنصور صلوات الله عليهم المبلغ الذى لم يخف على مولانا ع م

قال جعفر ووصل ابو جعفر الجزرى وجعفر الحاجب المعروف بصعلوك — وهو ابن خالى وكنت اسميه اخى — بالحرم الى مدينة رقادة مدينة الملك ذلك الوقت بعد

وصول المهدى اليها ، فسر المهدى ع م سروراً عظيما وجلس على سرير المملكة وانجز
الله وعده على رغم اعداء دينه واعداء اوليائه ، والحمد لله رب العالمين

هذا ما انتهى الى مملوك مولانا وسيدنا أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه
وأبنائه الطاهرين من خروج المهدى بالله والقائم بأمر الله صلوات الله عليما وعلى
الأئمة الطاهرين من سلمية الى أن وصل الى رقادة ، سمعه من عبد موالينا جعفر بن
على الحاجب رحمة الله عليه بعد ان نسى مملوك مولانا اكثره لبعد المدة وتواتر المحن ،
صلوات الله وسلامه على مولانا وعلى آبائه وأبنائه الطاهرين الأبرار ، والحمد لله أولاً
وآخراً وظاهراً وباطناً ، وصلواته على خير مبعوث وأكرم موروث محمد نبيه وصفيه
وعلى على وصيه وعلى الأئمة من ذريتهما وسلم تسليما كثيراً

البـــلاغة وعلم النفس

بقلم

أمين الخولى

بسم الله الرحمن الرحيم

خلاصـــة

١ — عاودت ، وأعاود البحث فى مسائل مفردة من البلاغة وتاريخها ؛ لأن حاجتنا العلمية اليوم إنما هى إلى الأبحاث الضيقة العميقة ، لا الواسعة الشاملة

٢ — اتصلت البلاغة قديما بعلم النفس اتصالا وثيقا ، ولو لم يلمح القدماء هذه الصلة ، أو يرتبوا عليها أثرها

٣ — نظرتنا المحدثة فى صلة الأدب بالحياة ؛ وفى أثر الخبرة النفسية على العمل الفنى ودقته . تقضى علينا بأن نوثق وصل البلاغة — بل دراسات الأدب جميعاً — بعلم النفس

٤ — ومن سبيل ذلك أن نروض المتأدبين على المشاهدة النفسية ؛ وأن نجعل من مقدمات البلاغة مقدمة نفسية خاصة ؛ وأن نثقف المتأدب « بعلم النفس الأدبى »

٥ — لهذا الوصل الوثيق بين البلاغة وعلم النفس أثر قوى فى اصلاح الحياة الأدبية المصرية ؛ وفى اصلاح دراسة البلاغة ؛ وفى تغيير الآراء فى مسائل أدبية أساسية ، كاعجاز القرآن وتعليله ؛ ثم فى تغيير أساس نظرنا فى تفسير القرآن

البحث — والتأليف

١

تحدثت قبل اليوم عن البلاغة أكثر من مرة ، وآمل أن أتحدث عنها إن شاء الله أكثر من هذه المرة . فأننا اليوم فى عصر شعاره التخصص ، بل التخصص الدقيق العميق : لا فى الأصول فحسب ، بل فى الفروع والمسائل . والبيئة الجامعية هى بيئة البحث المتخصص المتمادى ، الذى يعكف السنين الطوال على الموضوع الواحد ، بل المسألة

الواحدة ؛ وبهذا الجهد النافذ إلى أعماق المسائل ، السارى فى ظلمات ما ترك المجملون ، وأغفل الجامعون ، بهذا الجهد الذى لا تدوية له ولا ضجيج ، ولا محصول متراكم ، تؤسس الصروح الشامخة الممردة ، ويقوم بناء الهيكل العلمى الوطيد المؤيد ، الذى بمثله تقدر النهضات ، وتؤرخ العلوم ، وتتبين خطى انتقالها ؛ وأنت إذا رجعت إلى تاريخ أى علم أو فن أو عمل ، فلن تجد تاريخه الحى ، وأعوامه النامية ، إلا تلك التى بحثت فيها المسائل المفردة ؛ وفحصت أصول العلم وجذوره ؛ أما عصور ظهور الموسعات من الكتب ، والمطولات من المؤلفات ، فهى عصور الحياة التقليدية ، وعهود الوقوف عند حد فى حياة « المادة » ؛ إذ يظن خطأ أنها استقرت على حال لا تقبل التغيير . ولا ينالها النماء ؛ ولا تستطاع فيها الزيادة . ثم أنت غير واجد مواد هذه المطولات ، إلا ما بحث من المفردات وما دار فى سبيل تحقيقها من مناقشات أو اختبارات ؛ كذلك تجد تاريخ علوم العربية ؛ وتجد تاريخ البلاغة بخاصة ؛ فحينما كان يكتب قدامة فى نقد الشعر ، ويكتب عبد القاهر عشرات الصحف فى مسألة النظم كنت تشعر بحياة البلاغة ؛ أما يوم صار تحقيق مراد عبد القاهر بالنظم أسطرا فى قولة أو قولات من « المطول » أو « الأطول » تنتهى بك إلى الخلاصة الأخيرة فى دقائق فمنذ ذلك الحين ، وقف نماء ، البلاغة ؛ وظن أنها انتهت إلى غايتها ، وشارفت التمام

* * *

ولو خليت العلوم المفردة جانباً ، ونظرت إلى تاريخ الحضارة العقلية الاسلامية بجملة ، لألفيت أن عصور نمائها وازدهارها ، هى تلك التى كان كل جهد العلماء فيها أن يخرجوا « الكناش » فى المسألة الواحدة ، أو الفرع الدقيق من فروع المعرفة ؛ أو يضعوا « الرسالة » المستقلة فى الناحية العلمية أو الأدبية ؛ ومبلغ الاكثار أن تجمع الطبقة الثانية أو الثالثة أمالى الأستاذ الأول ، ودروس رأس المدرسة ومؤسسها . اعتبر ذلك فى الفلسفة وفروعها ترجمة وتأليفاً ؛ وفى اللغة والأدب جمعا ، وأملاء وتدوينا ؛ وفى

العلوم النقلية الدينية رواية واجتهادا ؛ أما حين نجد المؤلفات الجامعة المبوبة المرتبة فذلك الأيذان بأن العلم قد هدأت حركته ؛ وشاع الشعور باستقراره وكماله ؛ وذلك أول ما يدخله من النقص ؛ ويدب إليه من الجمود ؛ فتجف مسارب الحياة فيه ، وتيبس الأغصان ؛ ويتصلب الساق ؛ ويكون التناقل التجارى لعصف يابس ، كانت الورقة فى طيات الزهرة ؛ أو البسمة من النورة ، خيرا من أحماله وأثقاله

***

وهب هذا لم يكن طريق سير العلم فيما مضى من الحياة ؛ فأننا اليوم بحيث نستقبل عهدا أخصب جانباً ، وأمرع واديا مما كان ؛ فقد مضى الناس يستبقون إلى التخصص الدقيق ، والتفرد الأدق ، يستشفون الخفايا ؛ ويستبينون الطوايا ؛ يرقبونها بالمجهر ، ويضمون منها الشتيت البعيد إلى شكله ولفقه ، يؤلفون منهما وحدة ، تكشف عن خفى أسرار الصلة العلمية بين أجزاء ما يدرسون ؛ وأوصال ما فيه يبحثون؛ ولم يعد يسوغ فى شرعة العلم أن يؤرخ رجل واحد معارف أمة بأسرها : فنها ، وعلمها ، وفلسفتها ، وعملها ؛ ودينيها ودنيويها ، يقول فيها الكلمة الجامعة ، ويصدر عليها الحكم الشامل ؛ بل لكل جانب من أولئك الجوانب استعداده ، وخبرته ؛ والألمام التام ، والأحاطة الكاملة بتضاعيفه وثناياه ؛ فاذا ما أردنا أن نقوم بحق البحث ، أو نخلص لمنهج الدرس ؛ أو نؤدى الرسالة الجامعية — فيما يقولون — فلنصن حرمة هذا التخصص ، ولنقرر أصول هذا التفرد ؛ مهما عاقت دونه عوائق ؛ أو ذادتنا عنه موانع ، فما لا يدرك كله لا يترك كله؛ ولو انتهينا اليوم من ذلك إلى تقرير الفكرة ، وترسيخ الأيمان بها فى نفوس الخالفين ، لكان ذلك حسبنا عملا ؛ على أنا طامعون فى أكثر من ذلك ، رغم كل مانع إن شاء الله

ومن هنا أحاول — داعيا وعاملا — أن أقصر الدرس على المسألة نتتبعها ، والفكرة نستقصيها ؛ من حياة الفرع أو تاريخه ، موقنا أن ذلك هو ما يتطلبه العصر ، ويقوم به التجديد الحق

صلة قديمة

٢

حينما تحدثت منذ أعوام عن البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها اكتفيت فى بيان الفلسفة بأنها : البحث الحر العميق فى هذا الكون . كما اقتصرت فى بيان البلاغة على أنها : فن القول ؛ والبحث عن الجمال فيه ، كيف وبم يكون ؟

وقد كان من الفلسفة قديما — ولا يزال على اتصال بها حديثا — ذلك الفرع الذى يتولى دراسة المظاهر والخصائص المعنوية ، أو العقلية ، أو الروحية فى الأنسان ؛ فيتولى شرح الأحساس والرغبات ، والانفعالات ، والميول ، والنزوع الانسانى ، وما إلى ذلك من المظاهر الحيوية ؛ غير المادية

ومهما اختلفت أساليب البحث فى هذا القسم من الدرس ؛ وخالف المحدثون فى ذلك الأقدمين . ومهما قويت صلة هذه الدراسة النفسية بالفلسفة قديما ، أو ضعفت حديثاً ؛ ومهما قسم هذا الدرس إلى تجريبى ، ونظرى ؛ أو فردى واجتماعى ، وغير ذلك من الأقسام ؛ فان دائرة بحثه دائماً ، هى هى تلك الدائرة التى أشرنا إليها ؛ وهو بهذا يتصل اتصالا جوهرياً ، بكل علم أو فن أو عمل يهمه التأثير فى النفس الانسانية ؛ والبصر بمسالكها ؛ والمعرفة بقواها

فاذا ما نظرنا النظرة الأولى إلى البلاغة ، على هدى ذلك البيان القريب لها ، وجدنا محاولتها الفنية فى القول ، ليست إلا تتبعاً لمواقع رضا النفس ، وعناية بالتأثير فيها ، ومن هنا تتصل بعلم النفس ، وتحتاج فى دراستها إليه

لكن ليس على هذا البيان الساذج وحده ، يقوم اتصال البلاغة بعلم النفس ؛ بل يتضح ذلك الاتصال بالنظر الدقيق ؛ وسواء فى ذلك صنيع القدماء المتفلسفين فى البلاغة ؛ وصنيع المتأدبين المتفننين فيها

فالقدماء قسموا البلاغة إلى تلك الفنون الثلاثة : المعانى ، والبيان ، والبديع — ووضعوا

لها أقساماً ، وأبواباً ؛ ودونوا لها الأصول والقواعد ؛ وهم فى كل ذلك إنما يعرفون بلاغة الكلام بأنها : مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ؛ ويشرحون هذا المقتضى بأنه : الاعتبار المناسب الذى يلاحظ ؛ ويتحدثون عن إنكار السامع لما يلقى إليه ؛ أو موافقته عليه ، أو خلو ذهنه ؛ ويفرقون بين الذكى ، والغبى ، والمعاند ؛ كما يتكلمون عن رغبات المتكلم ، واتجاه نفسه لما يتحدث عنه ، من حب ، أو كره ، وتلذذ أو تألم ، وما لكل ذلك من أثر فى القول

تلك بلاغة الكلام ؛ وأما بلاغة المتكلم فهم لا يعرفونها إلا بأمر نفسى محض ، إذ يقولون أنها : ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ . وتسرف مطولات كتبهم فى الحديث الفلسفى — على المنهج القديم — عن تعريف الملكة ، وبيانها والتمثيل لها ؛ والحديث عن الجوهر ، والعرض ، وسائر المقولات

وليس هذا فقط مظهر وصلهم البلاغة بالأبحاث النفسية عندهم ؛ بل هم يعرضون لذلك كثيراً حين يتحدثون خلال أبواب البلاغة عن الأحوال النفسية ، وما تقتضيه ويلائمها من مظاهر كلامية ، وخصائص أسلوبية ، إذ نراهم يخالفون بين أضرب الخبر باختلاف حال المخاطب كما أشرنا إلى ذلك — ويتحدثون عما يلزم فى كل ضرب من وسائل التقوية والتأكيد — وهم يتكلمون عن الأمزجة الأنسانية فى الفصائل البشرية المختلفة ، وأثرها فى صوغ العبارات ؛ فيفرقون بين المولدين والعرب ، ويرون أن بناء الكلام للمزاج الأعرابى ، يخالف بناءه للمزاج الدخيل المستعرب ؛ كما فى قصة بشار المشهورة عن بيته ، الشاهد المعروف :

بكرا صاحبى قبل الهجير　　　أن ذاك النجاح فى التبكير

وقول خلف الأحمر له : لو قلت يا أبا معاذ ، مكان أن ذاك النجاح « بكرا فالنجاح » كان أحسن ؛ وأجابة بشار له بقوله : إنما بنيتها أعرابية وحشية ، فقلت أن ذاك النجاح كما يقول الأعراب البدويون ؛ ولو قلت بكرا فالنجاح ، كان هذا من كلام المولدين ولا يشبه ذلك الكلام ، ولا يدخل فى معنى القصيدة

والأقدمون هم الذين نسمعهم يتحدثون عن التخييل ولعبه بالنفس ؛ وعن التخيل حتى ليغلط المرء حسه ؛ وهم الذين يذكرون الأبهام والوهم ويشرحونهما مبينين أثرهما فى القول . وهم يذكرون الغيرة وفعلها فى النفس ، وأثرها فى أخفاء أشياء ، وحذف أشياء عند القول ؛ وهم الذين يتحدثون عن التشويق وطلب الأصغاء ، ومواضع ذلك ووسائله ، والطرق القولية المثيرة له ؛ وعن الطمع والرغبة الملحة ، والأطماع والإيئاس ؛ وعن السرور بخلف الظن وما إلى ذلك . وهم الذين شرحوا — فى إطالة — تنادى المعانى ، وأنواع الترابط بينها فيما يبينونه من جامع وهمى أو خيالى ، أو عقلى ؛ وحقائق تلك الحركات النفسية ، وفرق ما بينها فى تعمق ؛ إلى غير ذلك من مظاهر الاعتماد القوى على الخبرة بالنفس الإنسانية ؛ اعتماداً يدل على العلاقة الوثيقة بين البلاغة وعلم النفس ، مع ما لبلاغتهم تلك من ناحية فنيه ضيقة المدى ؛ وناحية علمية فلسفية ، شديدة التركب ، والتعقد

ولكنى رغم هذا الاتصال الوطيد ، لم أر من القدماء من لمح هذا الارتباط فيما لحوا من صلة البلاغة بمختلف العلوم والأبحاث ؛ مع أن علم النفس كان من معارفهم ؛ وبين أقسام فلسفتهم ؛ ولعل ذلك يرجع إلى أنهم إنما كانوا يقصدون من البحث النفسى الوقوف على حقيقة النفس وقواها ، دون عناية بالخصائص ، ووصف المظاهر النفسية فى الحياة الإنسانية ، وهى الناحية التى اتجه إليها المحدثون حين صدفوا عن تعرف المهايا والحقائق ؛ أو لعل أهمال القدماء لهذه العلاقة يرجع لغير هذا السبب ؛ فنحن ندع تعليل هذا الآن لأنه ليس من صميم ما قصدنا إليه

الأدب فى الحياة

٣

على أنا لا نقف فى تبين علاقة البلاغة بعلم النفس عند هذه الجوانب التى لحناها فى بحوث الأقدمين البلاغية ؛ بل نريد أن ننظر فى ذلك نظرة مثالية متسامية ، لا تقف

البلاغة عند هذه الحدود القديمة الضيقة ؛ كما لا تقف علم النفس حيث وقف به القدماء فى فلسفتهم ؛ بل نحاول تقدير ما بين الفن عامة ، والفلسفة من صلة ؛ ثم تقدير ما بين الفنون والخبرة النفسية من اتصال ؛ وتأثير فى حياتها ؛ لنحاول بما تصل إليه من رأى فى ذلك ؛ توجيه درسنا للبلاغة العربية ؛ ثم للحياة الأدبية ، توجيها يقوم على أساس واضح مفهوم ، ويتفق مع ما نحاوله وما ندعيه من النهضة الأدبية ، وإحياء دراسة العلوم العربية إحياء يصلها بالحياة ويمكنها من التأثير فيها

وأولى ذلك وأصل الرأى فيه ، أن نقدر أننا إنما ندرس الأدب وعلومه اليوم ، لغير ما كان الأقدمون يطلبون له هذا الدرس . فإن كانت قد دفعتهم إلى ذلك دوافع دينية : تشريعية وغيرها فى أكثر الأحيان ، وأغلب الأعصر ، فعدوا الأدب وعلومه وسائل لا مقاصد : وسائل يبتغون بها فهم الأحكام أو العقائد ، والسداد فى استنباط ذلك واستخراجه من مراجعه . أو أنزلوا الأدب حينا منزلة أسباب الكسب ، ووسائل العيش العملية التى قد تكون مهينة ، ولا سيما إذا ما ساد عنصر غير عربى ، ولا متعرب ، من فرس أو أكراد أو ترك أو تتر وغيرهم ؛ ممن استأثر بالحكم أكثر الأزمان الإسلامية ؛ وكان منه رجال دول كثيرة ؛ حتى رأينا من هؤلاء « على بن بكتكين » النائب بالموصل فى القرن السادس الهجرى ، مدحه « الحيص بيص » الشاعر بقصيدة ؛ فلما أراد أن ينشد ، قال النائب أنا لا أعرف ما يقول ، ولكنى أعلم أنه يريد شيئاً ؛ وأمر له بخمسمائة دينار وفرس وخلعة[1]

إذا كانت الأولى منزلة الأدب إذ الدولة عربية ، والحاجة الدينية ماسة ؛ والثانية منزلته إذ الدولة أعجمية ، والحاجة مندفعة أو تكاد ؛ فإننا اليوم لا نريد الأدب لأحدى هاتين الغايتين . والذين اعتدوه ، وسيلة لفهم الدين ، والتشريع ، قد نالوا من ذلك غرضهم ؛ والذين ارتزقوا به عند من لا يفهمونه قد قضوا من ذلك وطرهم ؛ ونحن اليوم إنما نرى

---

(١) الكامل ؛ لابن الأثير ج ١١ ص ١٢٤ ط مصر

الأدب بمظهراً من مظاهر الحياة المعنوية للجماعة ؛ وحاجة فنية من حاج الأمة ؛ ليس طلبها لها بأقل من طلبها لسائر المرافق التى تقوم بها الحياة الرافهة الراقية ، ولا عنايتها بها أقل من عنايتها بالنظام ، والنظافة والصحة ؛ بل بالحرية والطلاقة ؛ فالفن ضرورة من ضرورات الحياة الأنسانية فى مراحلها المختلفة ؛ وأدوارها الراقية والبدائية ؛ وليس يستطيع شعب شاعر بوجوده ، مشارك فى الرق الأنسانى له لغة ، وله نفس ، يأمل ويألم ، ويشعر ويترجم ، أن يعيش بغير فن أو يعيش من الفن بغير أدب ؛ أو يعيش من الأدب بما هو مرضاة ذوى الجاه والسلطان ؛ أو مكسبة المال وستنزر الهبات

* * *

أول مقومات وحدة الأمة اللغة ؛ والأمة الحية كائن حساس يحسن الترجمة عن نفسه ؛ فاللغة طريق تصوير هذه الحساسية ، والأدب صورتها الفنية ؛ يصور مثل الأمة العالية ، ويجسم عواطفها ، ويصل بين قلوب أبنائها ويخلق بتساميه جيلها المقبل ، ويرسم مجدها المرتقب ، ويربط ماضيها الكريم بأملها المرجو ، فحيث الأمة الحية الطامحة يكون الأدب والفن القولى ، أولا فالقول المردد ، والفن المقلد المستعار ، إن كان

ولسنا اليوم ندرس العربية وأدبها ، وعلومها الأدبية لتكون لنا صناعة نحترفها ، ومرتزقا نعيش به ، ونمتهن تعليمه ، لنؤجر عليه فحسب ؛ ولا لتكون عملا حكومياً توظف الأرزاق على تحريره وتحبيره ؛ كما لا نتعلم العربية وصلة لتصحيح العقيدة ، أو فهم الأحكام الشرعية مثلاً . وإن كان من ذلك شيء اقتضته الحياة بالأمس ، أولا تزال تتقاضانا بعضه اليوم ، فليس هو الغاية الكبرى ، ولا المقصد الأول . بل اللغة لذاتها ، وأدبها فى نفسه ، مادة من مواد الحياة ، وعنصر من عناصر وجود الجماعة المدنى ، الذى تجدّ الأديان باعتقادها ، وتشريعها وأخلاقها ، والحكومات بمختلف سلطانها لحمايته ، وترفيهه وأسعاده ؛ ويشارك الفن بنصيبه فى ذلك الأسعاد وهذا الترفيه . وأول ذلك وأسبقه الفن القولى أعنى الأدب

فمهمة كلية الآداب فى الجامعة الحديثة ؛ أو معاهد دراسة الأدب على اختلاف نظمها وأسمائها ، ليست إخراج معلمين يرتزقون بتعليم اللغة ، وتلقين آدابها المتوارثة يشرحونها وينقدونها وما إلى ذلك فحسب ؛ إنما مهمة كلية الآداب فى نظام جامعة هذا العصر الحديث ، أن تجدد ترقية الحياة الفنية الأدبية للشعب الذى تنتسب إليه ، وتشارك بذلك فى ترفيه حس أبنائه ، وأعانتهم على رفع مستوى الحياة ، بتلمس عناصر الجمال والذوق الدقيق فيها ، فترفع من درجة انسانيتهم ، وتمدهم بقوى معنوية فعالة تثير الهمة ، وتبعث العزمة ، وتسعف الإرادة على استكمال وسائل الحياة الراقية القوية المشاركة فى الوجود مشاركة حقة ؛

وإذا كانت كلية الطب فى الجامعة ليست مهمتها مقصورة على تخريج أطباء لمستشفيات الحكومة فى المدن والأقاليم . . . الخ ؛ بل عملها أن توطد الحياة المصرية الصحية ؛ وتعمل لوقايتها ؛ وتقويتها ؛ بجعل المعارف الطبية والعلمية ، المتصلة بالجسم الأنسانى وسيلة من وسائل تقوية الحيوية المصرية ؛ والوجود المصرى ؛ فتمد الأمة بقوى مثمرة فى مختلف مناحى الحياة العقلية والعملية ؛ وتوفر قوى وجهوداً مضاعة بالمرض أو الضعف ؛ فكذلك مهمة كلية الآداب ودراسة الآداب ، أن تواتى الحياة المصرية الفنية بما يوفر الحيوية المعنوية المصرية ، ويسعدها بقوى إنسانية فى فروع حياتها الراقية على تنوعها

فليس الفن ترفا وكمالاً فى الحياة ؛ بل هو مادة إنسانية الإنسان ، وعنصر معنويته ؛ وليس غير هذه الإنسانية والمعنوية يخلق الحضارة ويوجد المدنية ؛ والفن القولى أمس الفنون اتصالاً بهذه المعنوية وتلك الأنسانية

وليس موضع الفن من الحياة بحيث يطول القول فيه أو يحتج له الآن وفى هذا العصر ، فحسبى ذلك فى بيان غايتنا اليوم من درس الأدب ، وتقدير هذا تقديراً نؤسس به للقول فى تجديد علومه ودراسته ، وبخاصة ما نعنيه من البلاغة ، التى تهدى لصنع الفن القولى أو تذوقه

الفن والفلسفة

٤

على أساس هذا التقدير للفن القولى ننظر فى دراسة الأدب وعلومه ، ونتصدى للتجديد فى تلك الدراسة ، ومنهجها ، وطريقة التأليف فيها وما يتصل بذلك . وهو أساس يخالف وجهة النظر التى سادت فى أدهر طويلة من حياة العربية ، ولا سيما العهود الإسلامية

* * *

والفن القولى على هذا تصله بالفلسفة ، وشائج قوية ميقولية متينة ؛ إذ الفن والفلسفة يخدمان معاً فكرة الجمال والجميل

تعد الفلسفة الجمال شطراً من درسها الإنسانى ، وتشعر أنها حين تتولى العقل بالدرس ، وتنظر فى منطقه ، لا بد أن تتولى الوجدان الإنسانى بالتعرف ، وتنظر فى موازينه ومقاييسه ؛ ومكان الجمال من الحياة البشرية

وأن الفلسفة لتعد الجمال غاية من غايات الحياة الكاملة ؛ الخليقة بأن تنعت بأنها حياة إنسانية ؛ حين يخلق الفن على اختلاف أساليبه من ناطقة وصامتة ؛ صور ذلك الجمال ومظاهره ، ومثله التى تحقق تلك الغاية الفلسفية ؛ فحين تقدر الفلسفة الجمال وتحاول تبينه وتعرفه ؛ يتقدم الفن لينقل للأنسانية وحى هذا الجمال ، ويكشف لذوى النفوس عن مظاهره السامية وعوالمه السعيدة ، فيدل الانسانية على طرائق التسامى ، وسبل التكمل الروحى ؛ وهو بذلك يخفف من ظلام الحياة المادية ، ويهون من مصاعبها ، ويعين على احتمالها ويرفع مصباح الأمل ، لينير السبل أمام المجاهدين لإسعادها ، المضحين من أجل ترقيتها وترفيهها ؛ وبتأثير هذه الفلسفة وذاك الفن ، تمس النفوس الراقية ، تلك الحياة المادية العاملة ، مس المستشرف الطامح ، وتزاولها مزاولة الإنسان ، المترفع ، الواسع الأفق ،

الذى يدرك معنى الكرامة البشرية ، فيجد فى توفيرها ، ويحلم بحياة راغدة راقية يجاهد لتحقيقها ، بالعلم تارة ، وبالعمل طوراً

وكذلك كان الفن والفلسفة عاملين قويين فى أنهاض الأمم ، وإثارة العناصر الحية الطامحة فيها : يبعثان القوى وينعشان الهمم ؛ ويهيئان ذلك الرجل الذى يقود الحضارة الإنسانية إلى الأمام ، ويشترك جادا فى أسعاد البشرية على الأرض ، ويتلاقى الفن والفلسفة معاً فى العمل لذلك ؛ حين تجد الفلسفة فى فهم الإنسان وتفرد له منها قسما برأسه ؛ هو ما لا يزال ينعت بالفلسفة الإنسانية . وبهذ البحث الفلسفى يعتز الفن ويستفيد ؛ إذ لا تقوم الفنون على دعامة أقوى وأمتن من الخبرة الصحيحة بالنفس البشرية ؛ والوقوف الدقيق على عميق أسرارها ؛ وليست العبقرية الفنية فى أى صورة من صورها إلا البصر بخفايا الحس البشرى ، والاقتدار على الاتصال بالوجدان ، ومداخلة العاطفة ، ومسايرة الأمل ، والتحليق مع الخيال ، والوقوع على مواطن الهوى ، ومكامن الرغبة ؛ التى احتوت النفس منها أسراراً باهرة ، وقوى رائعة

وما الفن حين يخلق صور الجمال ، ولا الذوق حين ينقد الجميل ، ما كل أولئك إلا خبرة بأهواء النفوس ؛ وقوة فى الشعور ، ودقة فى الوجدان ؛ يتحدث بها الشعر والنثر حديث الناى والعود ، وترجمة الألوان والأصباغ ؛ ونطق الرخام وشهادة الحجر ؛ فيقرؤها الناقد بين الأسطر والفقرات ؛ وفى الأنغام والهمسات ، وفى الظلال والأضواء ، وفى المعارف والتقاسيم ، لأنها أودعت سر نفوس أصحابها ، وأفشت حديث قلوبهم ؛ وأعلنت وحى الجمال إلى أرواحهم ؛ وعلى هذا الأساس من علاقة الفن بالنفس الأنسانية ؛ تظهر صلة الأدب بالنفس ، وتتجلى قوة تلك الصلة

وإذا ما قلت الأدب فلا يخالن مشتبه أنى جاوزت حد عنوانى ، أو عدوت ما إليه قصدت ، من حديث عن البلاغة ؛ فأن البلاغة من بين العلوم الأدبية ، هى روح الأدب ، والأدب مادتها ؛ تعلم صنعه ، وتبصر بنقده ؛ ولن تعد والبلاغة ذلك ، عند القدماء والمحدثين ، مهما اختلفوا حوله ، أو غيروا حدوده ، ففصلوا عنها النقد حيناً

على ما يجب العصريون فى تغييرهم ؛ أو جعلوه منها كما يقول المتقدمون بلسان أبى هلال العسكرى فى الصناعتين[1] «أن صاحب العربية إذا أخل بطلبه ، وفرط فى التماسه ، ففاتته فضيلته ، وعلقت به رذيلة فوته ، عفى على جميع محاسنه ، وعمى سائر فضايله . لأنه إذا لم يفرق بين كلام جيد وآخر ردىء ؛ ولفظ حسن ، وآخر قبيح ، وشعر نادر وآخر بارد ، بان جهله ، وظهر نقصه ؛ وهو أيضاً إذا أراد أن يصنع قصيدة أو ينشىء رسالة ، وقد فاته هذا العلم ، مزج الصفو بالكدر وخلط الغرر بالعرر ، واستعمل الوحشى العكر ، فجعل نفسه مهزأة للجاهل وعبرة للعاقل »

ومن هنا كانت البلاغة أحق ما يتأثر بالتغيير فى مناهج دراسة الأدب ، وتظهر فيه نواحى التجدد ، فى الغاية والغرض من تلك الدراسة الأدبية ، وكانت صلة الفن بكل ما يصح اتصاله به ، أعود على البلاغة ، وأبرز فيها تأثيراً ؛ فاذا ما تسامى الفن القولى فاتصل بالفلسفة ، وعمق فزادت بالنفس خبرته ، ودق فصح عن همسات الوجدان حديثه ، كان على البلاغة أن تقدر ذلك له ، وتمهد طريقه إليه ، وتعينه على الأبداع فيه إذ هى كما أسلفنا تعلم صنع ذلك ؛ أو تنقده وتقدره

ولن يتسق نهوضنا الأدبى ، أو تجددنا الفنى ، إلا إذا امتد إلى تلك المرآة الأدبية ، فجلا صفحتها ، وزاد رقتها ، وأصلح من شأنها إصلاحا يفرق بين قديمها وحديثها ، بقدر ما بين قديم الأدب وحديثه من فرق ، تعمل النهضة على إيجاده وتسعى إلى تحقيقه

درس ومشاهدة

٥

والبلاغة وهذا مكانها فى الدراسة الأدبية ، قد انتهت إلينا فى حال باعدت بينها وبين الروح الفنية ، وأشاعت فى أوصالها جفافاً وذبولا ، وكستها خشونة وغبرة ، نفرت

---

(١) ص ٣

من درسها ، وعوقت عن الجـدوى منه وقد تعالت دعوتنا[1] ودعوة الأدباء — من قبل ومن بعد — إلى إصلاحها ، فاذا ما أردنا أن نخلصها من ذلك كله ، فأول العمل فى هذا السبيل أن نقيمها على ما تعتمد عليه الفنون الرفيعة كلها ، وما هو أصل أول فيها ، على ما مضى بيانه فى الفقرات السابقة ؛ وما ذلك الأصل إلا الأصل النفسى وقد تبين من وجه الرأى فى ذلك ، ما ندعو إليه ، بما سبق من بيان صلة الفن بالفلسفة الانسانية ، وترجمته عن الحياة الوجدانية

فوضح أننا أحوج ما نكون ؛ إذا ما صدقت رغبتنا فى النهوض الأدبى وصحت عزيمتنا عليه ، وصدق استشرافنا إلى أمل مثالى فيه ، يشد أزر حياتنا العامة ، ويوسع آفاق طموحنا ، ويترجم عن حقنا ورجائنا فى الإنسانية الكاملة — إذا ما كان ذلك — وهو لا بد كائن إن شاء الله — فنحن أحوج ما نكون إلى جهد صادق يتآزر فيه المؤدبون والمتأدبون ، وقادة الرأى الأدبى على تحقيق تلك الصورة المرجوة فى فهم الفن ، وإخراج الفن ، وتعليم الفنون

***

فأما الذى نريد من عمل المؤدبين فى سبيل هذه الغاية ؛ فهو أن توثق الصلة بين ذلك الفن القولى ، والخبرة بالنفس ، ويدعم الأساسى النفسى للفن ، وهذا فى درس البلاغة بخاصة ، بأن تقدم بين يدى الدرس البلاغى مقدمة نفسية ، هى أمس به وألزم له ، مما اقتبس من أبحاث أصولية أو منطقية ، أو فلسفة طبيعية وغيرها ، مما أقحم فيه ، وحفلت به كتبه ، من أمثال أبحاث المقولات المختلفة ، فى تعاريف الفنون البلاغية ؛ وأبحاث الدلالات أول درس البيان ، وأبحاث المنطق وقضاياه فى النفى والاثبات والتوكيد من علم المعانى ، وأبحاث الفلسفة المختلفة فى الألوان والطعوم ، والماهيات والحقائق ، والنسب والصلات من درس التشبيه ، والفصل والوصل وغيرهما مما مضى القول فيه ، عند الحديث عن أثر الفلسفة فى البلاغة

---

[1] راجع فى ذلك صفحة ٣٧ — ٣٨ — من رسالتى « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها »

وإذا لم أعرض هنا البيان التفصيلى لتلك المقدمة النفسية المطلوبة ، تاركا هذا لموضعه من المنهج والدراسة ، فأنى أصف ما أنشده وصفاً أجمالياً كافياً للألمام به :

أرى أن تدرس فى هذه المقدمة ؛ القوى الإنسانية بعامة ، وما له منها أثر فنى بخاصة ؛ فنعرف غير القليل عن الوجدان ، وعلاقته بمظاهر الشعور الأخرى من ناحية عمله الفنى ؛ ونعرف مثل ذلك عن الخيال ، والذاكرة والأحساس ؛ وعن الذوق الذى طال ويطول التحدث عنه فى البلاغة ؛ بل فى سائر الفنون جميعاً . كما يجب أن نعرف الكثير عن أمهات الخوالج الانسانية من حب ، وبغض ، وحزن وفرح ، وغيرة وانتقام ، وما إلى ذلك مما هو مادة المعانى الأدبية الكبرى فى الآداب الأنسانية كلها ؛ وعلى الخبرة بحركات النفس فيه ، واتجاهاتها يقوم النقد الفنى ، ذو الأساس ؛ بل أن البصر بذلك هو مادة النبوغ الفذ ، وسبيل خلود الآثار الأدبية للمنشئين والناقدين

ثم نريد لندرك المعانى النفسية فى الشعور بالجمال ، والتأثر به ، وتقديره ، ليكون قولنا فى ذلك ، حينما نصنع مثله أو ننقده قولاً معتمداً على غير اللمحة الخاطفة ، والملاحظة السطحية والهاجس الطائر ؛ وبهذا لا يكون فننا لعباً بالألفاظ ، ولا خواطر متناثرة ، ولا رعاية لمشاكلات سطحية أو التماسات متكلفة ؛ كما لا يكون نقدنا فارغاً معاداً ، نضعه فى كل بيت ونلبسه لكل قصيدة ؛ بل يكون فننا عميقاً مغذياً للروح ، محدثاً عما تجده النفوس القوية ، الشديدة الأحساس ، فيسحرها أن تسمعه ، ويفتنها أن يترجم عنها أصدق مما استطاعت ؛ كما يكون نقدنا وزناً مقاييسه حقيقية اختبارية ، وتقديرات دقيقة ، تبتعثها خبرة لا يدعيها كل آفاق ، ولا يصطنعها كل عاطل ، ولا ينتحلها كل من قعدت به الهمة عن الجد فى الحياة ، ممن نشهدهم يملئون أسواق الأدب ونواديه ، ويختلسون صفة الناقد والمنشىء

* * *

نريد أن يقرر المؤدبون دراسة تلك المقدمات ، ويصلوا تلامذتهم بمصادر تلك الخبرة النفسية وصلاً قوياً ؛ على حين نريد من المتأدبين فوق إقبالهم على هذا الدرس

وتقدير أثره فى تثقيفهم الأدبى ، أن يعمدوا إلى المشاهدة الباطنة فى أشخاصهم وأنفسهم ، فيجردوا منها شخصيات أخرى ، تكون على أنفسهم مراقبة ؛ تنتبه لتأثرها بظواهر الحياة ، ووقع الأشياء والأحداث عليها ؛ وإدراك الفوارق الدقيقة بين الألوان ، والظلال ، والأضواء ؛ والهمسات الخفية النفسية ، عند مواجهة المعانى وملاقاة المؤثرات ؛ فيما يعرضون له من الانفعال الإنسانى الفردى ، أو التفاعل مع الآخرين ، مما لا بد أن يصيبوه فى حياتهم ، ولا سيما أيام الشباب ؛ فيرقه حسهم ، ويدق نظرهم ، ويسمو خيالهم ، وينفسح مداه ، كما تصدق أحكامهم ، ويرق ذوقهم فيجدون المعانى الفنية ، ولها فى نفوسهم ، مثل ما للطعوم والأراييح على إحساسهم ؛ ويختزنون من هذه الملاحظات ما يكون مادة أدبية وثروة من المعانى الفنية ، يمدون بها أدبهم إذا صنعوا ، ويستخرجون على هديها معانى فنية عميقة ، وجديدة ، مما يقرءون من وجوه الآثار الأدبية ؛ كما يقيمون به نقدهم على أساس قوى ، لا تهريج فيه ولا تزويق

* * *

بهذا الصنيع النفسى من الدرس ، والمشاهدة اليقظة ، والانتباه المستنبط ، نكسب مزايا جمة ، يتعدى أثرها ، الفنون الأدبية ودراستها ، إلى الحياة العاملة ، إذ نرفع فى مصر مستوى التربية الفنية ، ونبث فى الحياة المصرية روحاً آملة ، وهمة طامحة ؛ فتسمو الآمال ، بقدر ما تدق المشاعر ، ويعمق الأحساس ، فيأنف من احتمال الظلم ، والرضا بالضيم ، وينفر من حياة لا معنى فيها ، ولا جمال ينسقها ؛ ويطلب دائماً أفضل مما يجد ، ما دامت طبائع الأشياء تسعفه ، ونظام الكائنات يمده ، ولا حاجة بى إلى القول المسهب فى ذلك ، فهو أوضح من أن يتشاح فيه ، وقد مضى من الاشارة إليه ما فيه الوفاء والغناء

وأجدى ما نظفر به من ذلك ، أن ننزل الفن القولى منزلته فى الحياة ، بين مرافقها التى لا بد منها ، فيسود الشعور بأن هذا الأدب وأخواته من الفنون حاجة إنسانية ، لا يستطيع المجتمع الراقى أن يجد عنها ندحة

ولعله إذا ما استقر هذا فى نفوس من يزاولون الأدب ، ونفوس من يستمتعون به ، نستطيع القضاء على المنحط من صنوف القول الأدبى ، وألوان المعانى الناصلة السمجة ، من مدح وتهنئة بمولد ؛ وتزلف ، وكذب ، ومعانى فى ذلك تنفر منها النفس التى شعرت بجمال الفن ، وسمو مكانه ، وكرامة الانسانية ؛ فليس أقتل للفنون الوضيعة ، من أن يدق الشعور ، ويعمق الاحساس ، فيحول دون القائلين للردىء ؛ ويمنع السامعين له ؛ ويدع الفن يقوم بنصيبه السامى ، من أمتاع النفوس ، واستثارة كامن نبلها وتساميها وأدنائها من العوالم الروحية ، التى هى أهل لأن تحلق فيها ، وتطير نحوها . وحسبنا أن الأديب لن يقول إلا ما يجد الدافع الانسانى الصادق عليه ؛ وأن متذوق الأدب لن يلتمس إلا القيم الشيق الذى تهفو إليه نفسه ؛ غير مضلل من مرتزق لا خلاق له ؛ أو مهوج تافه لا نفس له ؛ ولا تارك لشىء من هذا فرصة البقاء ، ولا سبيل الحياة

وما أن أشك فى أنه كلما اشتد وصلنا للأدب بالبيئة النفسية والجو الإنسانى الحقيقى ، خلصنا من كثير ، بل من أكثر الآفات التى نشكو اعتداءها على الأدب ؛ وحياتها المتطفلة عليه ؛ وافسادها لأثره ، وحطها من قيمته . وحسبنا ذلك مغنما ، لو كان هو كل ما نخرج به .

آثار هذه الصلة فى إصلاح البلاغة

٦

لكنا وقد رأينا الصلة الفعلية بين ما تعرض له البلاغة — حتى على ما قصرها عليه الأقدمون — وبين الشؤون النفسية « مما أوردناه فى الفقرة ٢ » ؛ نستطيع اذا أيدتنا تلك المعرفة النفسية ، أن ننظر فى الاعتبارات البلاغية نظراً صحيحاً ، نقبل منها ما نقبل على أساس واضح ، ونرفض منها ما نرفض عن فكرة صحيحة ؛ فنخلص دراسة البلاغة من تلك التعليلات الركيكة المزيفة ، التى لم تعتمد إلا على نظر عقلى بعيد عن روح الفن ؛ أو قد اعتمدت من ذلك على باطل لا صحة له ولا قوة فيه ؛ كما نفهم بذلك

ما نبقى من تلك الاعتبارات ، فهما ذا عائدة على الذوق والتكوين الأدبى ؛ لا فهما يقوم على إشارات مبهمة ، أو ملاحظات سطحية لا قيمة لها ؛ وإلى القارىء من ذلك أمثلة يتبين فيها ما نقول :

نحن نقرأ مثلاً فى بيان ميزة الأسلوب المعروف عندهم باسم « تأكيد المدح بما يشبه الذم » قولهم : أن سبب ذلك أن هذا الأسلوب كدعوى الشىء ببينة ؛ ويفسرون ذلك بأن القائل علق نقيض المدعى وهو إثبات شىء من العيب بالمحال ، والمعلق بالمحال محال ؛ فعدم العيب محقق

كما تقرأ لهم وجهاً آخر لميزة هذا الأسلوب هو « أن الأصل فى مطلق الاستثناء الاتصال ، فذكر أداته قبل ذكر المستثنى يوهم إخراج شىء مما قبلها ؛ فاذا ما أوليت الأداة صفة مدح ، وتحول الاستثناء من الاتصال إلى الانقطاع جاء التأكيد ، لما فيه من المدح على المدح ، والأشعار بأنه لم يجد صفة ذم يستثنيها »[1]

هذا ما يقولونه ؛ ولو رجعنا إلى أنفسنا لوجدنا أن التعليل الأول بالدعوى والدليل عليها ، تعليل فيه الغموض والأبهام ، والاشارة إلى نقيض المدعى والمحال ، والثبوت بالبطلان ، وفيه فوق ذلك أن الشعور بمعنى الاستدلال ، أو وجدان أثره فى الاثبات لا يلمح منه شىء فى نظم الكلام ، فلا يزال السامع يجد دعاوى مرسلة لم يتأيد منها شىء بشىء ؛ وما زعموه من أثر البينة وتقوية الدعوى لا وجود له ؛ ولا يتبادر إلى النفس من فعله أثر

وليس التعليل النحوى الآخر بأحسن حظاً من سابقه « الفقهى » فهذا الذى يذكرونه من الاتصال والانقطاع اعتباران نحويان ، لا يحسن المرء تذكرهما أو ملاحظة الفرق بينهما ، حينا يسمع هذا الأسلوب ؛ وليس كل من يجد أثر هذا الأسلوب فى نفسه قد درس الاتصال والانقطاع فى الاستثناء ؛ بل لعل بمعرفة المرء لهذا الاتصال

---

(١) الايضاح والسعد ، والسبكى ص ٣٨٩ ج ٤ من شروح التلخيص

والانقطاع يضعف معها شعوره بميزة هذا الأسلوب . ثم هم أنفسهم قد عد بعضهم فى هذا الوجه من التعليل تمحلا[١] ، كما لاحظوا أن التعليل الأول إنما أفاد التأكيد بأمر تخييلى

ولعل السر النفسى لذلك فيما يظهر ، هو ما فى هذا الأسلوب من معنى المباغتة والمفاجأة التى تكسبه طرافة ، وتثير حوله تنبها . وسواء أكانت هذه الطرافة تقوم على اتصال الاستثناء أو يحول معها منقطعا ، فأن المباغتة هى الأصل لا ملاحظة الاستثناء وحالته

وقد نجد آخر قولهم فى هذا المقام لمحة تخفق البرق نستخرج منها هذا المعنى النفسى ، لشعورنا به لا للفت عبارتهم إليه . وتلك اللمحة هى قولهم « تأكد المدح لكونه مدحا على مدح ؛ وإن كان فيه نوع من الخلابة » . فما أحوج هذه الخلابة إلى البيان ، لأنها روح التعليل وسر الحياة فى الأسلوب

***

ومن ذلك مثلا ؛ أنا نسمعهم يقولون « أطبق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ؛ وأن الاستعارة أبلغ من التصريح بالتشبيه ، وأن التمثيل على سبيل الاستعارة أبلغ من التمثيل لا على سبيل الاستعارة ؛ وأن الكناية أبلغ من الافصاح بالذكر » . يقولون هذا ثم لا يعللون شيئا منه كله « إلا بالفكرة السابقة فى تأكيد المدح بما يشبه الذم » من قولهم : أنه كدعوى الشىء ببينـه ؛ ويعودون إلى الاستدلال ، والتلازم والانفكاك .. الخ

وشهد الله والأدباء وأولو الفن ، أن ليس شىء من ذلك الاستدلال ، ولا تلك البينة ، ولا هاتيكم الشهادة ، قد مر بخاطر القائل أو السامع أو وجدته نفس أديبة ؛ ولو

---

(١) مواهب الفتاح للمغربى ج ٤ من شروح التلخيص ص ٣٨٩

كانت العرب إنما تصوغ عباراتها ، وتبتدع أساليبها على هذا المنوال من الاستدلال ، القضائى لـكانت عبارة التوثيقات المؤكـدة ، ولغة الأشهادات المسهبة هى الفصحى ، ولوجب أن تـكون هى لغة المعجزة القرآنية

ولكن العرب لم تفعل ذلك ولا قام عليه ذوقها الفنى ، ولعل الاعتبارات النفسية فى تداعى المعانى وتجاذب الصور ونحو هذا ، مما يكشف حسن هذه التعابير ، ويجسم ناحية القوة فيها دون برهان ، ولا ادعاء ، ولا مقاضاة أو احتجاج

وكم انطوت كتب البلاغة على سخيف النـكات التى لا تتزاحم ، والتى هى ضرب من فكاهة الفقهاء ، ودعابة النفوس الراكـدة ؛ وليست فى أصلها إلا فروضاً ذهنية ، واحتمالات عقلية لا غير ، قد نبهم إليها وأعزاهم بمثلها ، طول الفهم لهذه الفروض وتلك الاحتمالات البعيدة عن واقع الحياة ، ونضرة الفن ؛ مع أنهم يقررون — نظرياً — أن المعانى الأدبية إنما تقوم على التلازم الواقعى ، ويعدون بذلك دلالة الالتزام هى الطريق للمعانى الأدبية ؛ القائمة على ترابط الأشياء فى الخارج ، وملاحظة الناس فى حياتهم اليومية ، علاقة ما بينها تقارباً أو تباعداً ، وتشابهاً أو تخالفاً ؛ وأنه على هذا الأساس وحده ، يقوم حسن الحسن من التشبيه أو الاستعارة ، وقبح القبيح من ذلك . إلا أنهم حينما كانوا يتمون عملهم فى هذه الدراسة لم يكونوا يستوحون النفس ، ويرقبون ما تجد من وقع الأشياء على الحواس ، وتأثرها بها ، بل كانوا — أو أكثرهم — بعيدين عن ذلك ، منصرفين عنه ، أو يعتدون العناية به ضرباً من الاشتغال بالدنيا وإضاعة الوقت ؛ ثم راحوا بهذا الفقر النفسى ، والجدب الوجدانى ، يعللون حسن التعابير ، وقوة الأساليب ؛ ويتبينون خصائصها ووجه حسنها ؛ فلن يكون من وراء ذلك ، إلا ما حفلت به الـكتب من سقيم الملاحظة ، وسمج النكتة التى يلمحها ، بل يتكلفها محدود الأفق ، قد بعد ما بينه وبين الوجدان ، بقدر ما باعد بينه وبين الحياة الحافلة الشاعرة ، ولا سبيل الى استئصال ذلك من الـكتب فى هداية وتوفيق إلا بالملاحظة النفسية الدقيقة الصادقة

الأعجاز النفسى

٧

وأبعد من ذلك وأعمق ، أن تقديرنا صلة البلاغة بعلم النفس سيهدينا فى بحث مسألة قديمة ، جليلة الخطر ، كانت منذ أول الدهر خالقة البحث البلاغى ، ومحددة غايته ، وموجهة دراسته ، تلك هى مسألة أعجاز القرآن ، التى نعرف جميعاً أنها أفعل ما أثر فى البحث البلاغى ، وحياة البلاغة العربية ، ونقدر ما كان — ولا يزال — لها من خطر أدبى ، وخطر دينى

* * *

وإنا لنعرف كذلك أن الآراء فى هذا الأعجاز وتعليله ، كادت تستوفى نواحى القسمة العقلية ، وتدير كل ترديد واحتال ؛ فقائل : لا أعجاز فى اللفظ ولا المعنى ولكنها الصرفة ؛ وقائل بالاعجاز فيهما مع الصرفة . وقائل بأعجازهما للبشر ، ولا سبيل الى تعليل هذا الأعجاز أو بيانه ؛ وقائل بالأعجاز مع إمكان التعليل . ومن هنا تتشعب الطرق ، وتتفرق السبل ؛ فى ذلك التعليل ؛ فيقال تارة هو النظم البديع ، والأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب ؛ أو هى الجزالة التى لا تتأتى من مخلوق بحال ، أو هو التصرف فى لسان العرب على وجه لا يستقل به عربى ، حتى يقع منهم جميعهم الاتفاق على إصابته فى وضع كل كلمة وحرف موضعه ؛ أو هو الأخبار عن الأمور التى تقدمت فى أول الدنيا الى وقت نزوله ، من أمى ما كان يتلو من كتاب ولا يخطه بيمينه . أو هو الوفاء بالوعد ، المدرك بالحس ، فى كل ما وعد الله سبحانه وتعالى . أو هو الأخبار عن المغيبات فى المستقبل مما لا يطلع عليه إلا بالوحى . أو هو ما تضمنه القرآن من العلم الذى هو قوام جميع الأنام فى الحلال والحرام ، وفى سائر الأحكام .

أو هو الحكم البالغة التى لم تجر العادة بأن تصدر فى كثرتها وشرفها من آدمى . أو هو التناسب فى جميع ما تضمنه ظاهراً أو باطناً من غير اختلاف[1] . أو الوجه شىء يدور حول ذلك ، وينتهى إليه ؛ أو يتألف من شتيته . وكل واحد من هذه الأوجه مردود ممن لا يقول به ؛ والكل مناقشون . وجمهرة هذه الآراء ؛ بل هذه الآراء كلها رأياً رأياً ، وقولاً قولاً ؛ ليست ذات صلة كافية بالفن الأدبى من تلك الوجهة ، التى قدمنا القول فى ضرورة ابتناء الفن كله عليها ؛ والفن القولى بخاصة ؛ وهى الوجهة النفسية الأنسانية ، أو لهذه الأقوال من الصلة بذلك الأصل ما ليس واضحاً جلياً ، يطمئن إليه الأديب

فاذا كان وصل البلاغة بعلم النفس ، وإقامتها على ذلك الأساس الذى يمضى العلم قدماً فى الكشف عنه والتجلية له ، سيهدينا إلى قول محدث ، أو رأى جديد ، فى فهم الأعجاز القرآنى — ولو لم يكن تعليلاً له بالمعنى التام — فتلك فضيلة لهذا الرأى فى حل قضية الأعجاز الكبرى ؛ أو فى إدنائها من الحل وتقريبها من التفكير الحديث ؛ والأسلوب العصرى ، فى تذوق الفن القولى ودرك حسنه ؛ وإنى لأخال هذه الصلة بين البلاغة والنفس ، منتهية بنا إلى تحقيق ذلك ، والظفر به على نحو ما نتولى قريباً بيانه

***

إلا أنى قبل المضى فى هـذا البيان أقف ريثما أقول شيئاً عن المتبادر من قولنا الأعجاز وعلم النفس ؛ إذ يسبق إلى الوهم ذلك القول القديم ، المعاد حديثاً كذلك ، عن أثر القرآن على النفس الأنسانية ، ووقعه عليها وفعله فيها ؛ وما تجده من حلاوته ، وتستشعره من طلاوته ؛ أو تلك الموسيقى الصوتية فى جرس حروفه ، وتأليف كلمه ، وائتلاف جمله ، أو هاتيك العذوبة يتذوقها قارئه ؛ أو الاقبال النفسى على تلاوته

---

[1] القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ١ ص ٧٢-٧٥

وعدم الملالة من تكراره ؛ وأنه كان من الصالحين من يختمه فى ليلة ، أو يقرأ منه فى الصلاة بطوال المفصل ؛ وأن هذه الخاصة مما يعين صبيان المكتب على حفظه ، ويهون عليهم استظهاره ؛ تلك ناحية لا أعنيها فيما أريد الآن من القول فى صلة الأعجاز بعلم النفس ؛ فلن أقصد إلى هذا المعنى ، وإن كنت لا أكرهه ؛ ولا أعتمد عليه فى مشكلة الأعجاز ، كما لا أهدمه . فهو يقوم على معنى من تذوق الفن ، ودرك جمال القول ؛ وهو اعتبار قد يكون فى القرآن أوفى منه فى أى أثر آخر ، وقد يكون فى القرآن من النواحى الباهرة ، والمعانى المعجبة ؛ لكنى لا أرى فيه الوفاء ولا أكثره ، بتلك الدعوى الهائلة فى الأعجاز وفوته طوق البشر ، وتنزله من لدن حكيم خبير ؛ ثم هذا الملحظ لا يرتد فى جملته إلا الى الألفاظ والعبارات ؛ وليس على مثل هذا وحده يقوم أعجاز كتاب ، وصف نفسه بأنه هدى ورحمة وبيان وتبصرة ؛ أو لا أقل من ألا يكتفى بهذا المعنى فى أعجاز مثل هذا الكتاب . فما يدور من هذا القول ومثله ليس هو ما أعنى فى الحديث عن القرآن والنفس ، ولا هو يشتبه بما سنقول ، أو يشتبه فى أنه منه

* * *

وثمت معنى بعيد ، قد سبقت اليه أوهام قوم فى هذا العصر ، فآثرت أن أنفى القصد إليه هنا أو التعويل على شىء منه ؛ ذلك هو استخراج قضايا علم النفس ونظرياته من القرآن ، تدعيما للزعم بأنه يتضمن كل شىء ؛ على ما أكثر فيه ناس ، مع قلة غنائه ، بل مع بادى جوره على منزلة القرآن ، وجليل مقامه . ولا نناقش هؤلاء المسرفين هنا ؛ وإنما ننفى أنا نريد إلى شىء من هذا فى تبين الأعجاز وتفهمه . فنحن ندع علماء النفس ، فى تجاربهم العملية ، ومشاهداتهم الواقعية ، أو تأملاتهم النظرية ، إن صح لهم فى ذلك شىء ؛ ليكشفوا عن خصائص النفس الأنسانية ، لا نقلقهم فى شىء منه ، ولا نرى سبق القرآن إليه ، أو تقدمه على الأجيال بأصله ، وما إلى ذلك ، بل نتلقاه منهم لنعتمد عليه فى بيان الوجه النفسى للأعجاز ؛ مؤيدين هذا البيان بفضل ما عرف

محدثوا الباحثين عن الظواهر النفسية ، وما يسجله تاريخ ذلك البحث النفسى من جهل الأوالى بما عرف هؤلاء الأواخر ، إذ أن ما كان من معارف الانسانية لذلك العهد لا يفى ولا يكفى فى التعريف بطواياها ، ولا يهدى المتصدى لسياستها ، المنتدب لقيادتها على أساس من فطرتها

وإذا ما أبعدنا هذين الفهمين فى « القرآن والنفس » ودفعنا احتمال أن يشتبه فى شىء منهما ، استطعنا أن نبين ما قصدنا إليه من ذلك المعنى النفسى فى الأعجاز ، غير مختلط بشىء منهما ، ولا مشتبه بهما ، أو بأحدهما

أجمال فكرة الأعجاز النفسى

٨

إن هذا القرآن من حيث هو فن أدبى معجز ، ثم من حيث هو هدى وبيان دينى ؛ لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية ، ورياضتها ؛ لأن الفن هو ، نجوى الوجدان ؛ والدين هو حديث الاعتقاد وخطاب القلوب ؛ فصلته بالنفس ، ومناجاته للروح ؛ أوضح من أن يستدل لها أو تخص بالشرح ؛ وفيما مضى من رأى — قديم أو حديث — عن أثره فى النفوس وحظوته لديها ، أقرب شاهد ، وأدناه

فالنظر الصائب إليه ، والفهم الصحيح له ؛ أو بعبارة أكثر صراحة ، تفسيره ، لا يقوم إلا على إدراك ، ما استخدمه من ظواهر نفسية ، ونواميس روحية ، أدار عليها بيانه مستدلا ، وهادياً ، ومقنعاً ومجادلاً ؛ ومثيراً ومهدداً ؛ وأصح ما يبنى عليه هذا التفسير هو القواعد النفسية ، وأصدق ما اهتدى إليه العلم قديماً وحديثا عن تلك الشؤون ؛ فليس يصح أن تعلل عبارة من عباراته ، أو يحتج للفظ فى آية من آياته ؛ أو يستشهد لأسلوب من أساليبه ، إلا بموقعه كله من النفس ، وبما كشف العلم عن هذا الموقع ، وما سبر من اغواره ؛ فبالأمور النفسية لا غير ، يعلل إيجازه وأطنابه ، وتوكيده وإشارته ، وإجماله وتفصيله ، وتكراره وإطالته ، وتقسيمه وتفصيله ، وترتيبه ومناسباته ؛ وما

قام من تعليل هذه الأشياء وغيرها ، على ذلك الأصل فهو الدقيق المنضبط ، وما جاوز ذلك فهو الادعاء والتمحل ، أو هو أشبه شئ به

وهذا وجه من الرأى لا يثار عليه خلاف ؛ فاذا ما هدى البحث النفسى — وقد هدى ما تم منه حتى الآن — إلى أن القرآن قد راعى قواعد نفسية عن مظاهر الاعتقاد ، ومسارب الانفعال ، ونواحى التأثر ، وجوانب التطامن ؛ وأثار من هذا ما أيد به حجته ، وأظهر دعوته ؛ وكان مثل ذلك من معرفة شؤون النفس الانسانية ، لم يهتد إليه العلم بعد ، فوق أن يهتدى إليه هذا الأمى البادى ، فقد جاء القرآن نسيجاً على قوالب دقيقة ؛ وأنوال نفسية ، لا يد لفن بها ؛ ولا سبيل — فى عهد نزوله على الأقل — إلى التزامها ورعايتها ؛ بل لم تكن سبيل إلى التكهن بطرف منها ، أو التنبه لبعضها ، فهذا صنيع فوق قدرة البشر ، وقوى الناس[1] ؛ وذاك قول فى الاعجاز وعلته النفسية منته إلى علم ما لم يكن ، وضبط ما كان مجهولاً بعيد المنال ، مما هو أساس الفن الأدبى ودعامته

وبهذا التعليل الذى يمت إلى العلم بسبب ، ويزداد بتقدم العلم وضوحاً وجلاء ، ويدفع إلى تتبع النفس بحثا واستقصاء ؛ بهذا يمكن أن ندع التعليل بخبر الغيب الذى يصير إلى كهانة ؛ أو علم أخبار الماضين مما تحويه الصحف أو أساطير الأولين ؛ وبه يمكن أن ندع التعليل بالنظم ، والأسلوب والجزالة وما إليها مما لم يتهيأ للباحثين معنى فى ضبطه ، ولا سبيل إلى جلائه ؛ بل لم يطع لهم تقريبه بالتمثيل له ، وانتهوا منه إلى قالة فى الذوق لا تحد ، وإحالة على السحر وعمل المفلقين ، وقد كان يرميه به أعداؤه أول الأمر فلا خير فى أن يصير إليه أولياؤه آخر الدهر

تلك جملة من الاعجاز النفسى ؛ قد يكشفها مترادف الأمثلة ويجليها متتابع الشواهد ،

---

(١) أقول هذا ، وأنا أقدر أن الموهبة الفنية تهدى المتفنن إلى خصائص بارعة التأثير على الناس ؛ فى غير انتباه اليها ؛ فأن مثل هذا من هدى الموهبة لا يمتد إلى تلك الأهداف البعيدة من أسرار النفس ورياضتها

وينتهى الى تأييدها تفسير جديد للقرآن على هذا النمط ؛ وإليك بعض ما تيسر الآن تقديمه ؛ ويتسع له هذا المجال :

بعض بيان الاعجاز النفسى

٩

هذا التكرار فى القرآن قال فيه القدماء منذ عهد بعيد ولا يزال يقول فيه المحدثون حتى أمس القريب ؛ ولعل القائلين جميعاً جاءوا هذه المسألة من غير طريقها النفسى ، الذى هو سبيل الأعجاز الفنى فى القرآن ، فكان كلام كل رجل منهم محتاجا لكلام من بعده ، وظل كلام الأمس ينادى مقال اليوم ، ليسنده ؛ فالجاحظ منذ القرن الثالث ، تكلم فى هذا وأبان[1] ؛ وكان مما أورده حكاية [ابن] السماك إذ جعل يوماً يتكلم ، وجارية له حيث تسمع كلامه ، فلما انصرف إليها ، قال لها كيف سمعت كلامى؟ قالت ما أحسنه ، لولا أنك تكثر ترداده ؛ فقال : أردده حتى يفهمه من لم يفهمه . قالت إلى أن يفهمه من لم يفهمه ، قد مله من فهمه . كما نقل فى هذا الموضع ، أنه مكتوب فى التوراة ، لايعاد الحديث مرتين ؛ وقول الزهرى إعادة الحديث أشد من نقل الصخر ؛ ثم عرض بعد هذا كله لالتماس وجه الاعادة فى القرآن فقال : « وجملة القول فى الترداد أنه ليس فيه حد ، ينتهى إليه ، ولا يؤتى إلى وصفه ، إنما ذلك على قدر المستمعين له ، ومن يحضره من العوام والخواص ، وقد رأينا الله عز وجل ردد ذكر قصة موسى وهود وهرون وشعيب وابراهيم ، ولوط وعاد ، وثمود ، وكذلك ذكر الجنة والنار ، وأمور كثيرة ، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب ، وأصناف العجم ، وأكثرهم غبى غافل ، أو معاند مشغول الفكر ، ساهى القلب ؛ وأما حديث القصص والرقة فانى لم أر أحداً يعيب ذلك »

ولعل قيمة هذا البيان واضحة ، ومدى اقناعه محدود ، بعد طويل ما ساقه قبله فى ثقل التكرار وأملاله

---

[1] البيان والتبيين ج ١ ص ٨٥ ط السندوبى

على أن الجاحظ نفسه قد عرض لهذه المسألة فى كتاب الحيوان[١] حين اعتذر عن استطراداته فقال « . . . ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الأشارة والوحى والحذف ، وإذا خاطب بنى اسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد فى الكلام »

وهذا قول تعلق به بعض أبناء العصر ، وسنشير إليه فيا يلى ؛ على أنا لا نؤخر القول فى عدم كفاية مثل هذا لتفسير تكرار القرآن ؛ ولا سيا بعد الذى أسلف الجاحظ فى بيانه من ثقل هذا التكرار وأملاله

***

ثم عرض القاضى الباقلانى بعد دهر للمسألة فى كتابه أعجاز القرآن ، مرتين قال فى أولاهما « ومن البديع عندهم التكرار كقول الشاعر

هلا سألت جموع كندة يوم ولوا أين أين

وكقول الآخر

وكانت فزارة تصلى بنا   فأولى فزارة أولى لها

ونظيره من القرآن كثير ، كقوله إن مع العسر يسرا ، وكالتكرار فى قوله قل يأيها الكافرون ؛ وهذا فيه معنى زائد على التكرار لأنه يفيد الأخبار عن الغيب[٢] ، » وليس هذا التكرار فى كلمة أو جملة مما يحتاج إلى القول الكثير

وفى الثانية عرض القاضى لموضوع التكرار الذى نحن بصدده فى ثنايا كلامه عن بديع تأليف القرآن وحسن نظمه ؛ وأنه يتبين لمن كان من أهل الصنعة إذا عمد إلى قصة من هذه القصص وحديث من هذه الأحاديث ، فعبر عنه بعبارة من جهته ، وأخبر عنه بألفاظ من عنده ، فانه يرى فيا جاء به النقص الظاهر ، ويتبين فى نظم القرآن الدليل

---

(١) ج ١ ص ٤٦ ط الساسى — (٢) ص ٥١

الباهر ؛ وعرج من هذا على التكرار فقال : « ولذلك أعاد قصة موسى فى سور على طرق شتى ، وفواصل مختلفة مع اتفاق المعنى ؛ فلعلك ترجع إلى عقلك وتستر ما عندك ، إن غلطت فى أمرك ، أو ذهبت فى مذاهب وهمك ، أو سلطت على نفسك وجه ظنك[١] . »

وأنت واجد أن هذا القول لم ينل من المسألة الصميم ، ولم يخض الغمار ، وهل يريد أن يعلل التكرار بأنه مظهر لحسن النظم ودقته ؛ أو لم يرد أن يدفع شبهة التكرار وما يثار حوله ؟ وإن كان يتحدث فى ختام عبارته عن الغلط والوهم والظن !!!

* * *

ثم هذا السكاكى شيخ البلاغيين يتناول المسألة فى كتابه المفتاح ، ويسوقها من بين المطاعن على القرآن ليردها فيقول[٢] : فى إيراد الشبهة ودفعها ما عبارته : « ومنها أنهم يقولون ، لا شبهة فى أن التكرار شيء معيب خال عن الفائدة ؛ وفى القرآن من التكرار ما شئت ؛ ويعدون قصة فرعون ونظائرها ؛ ونحو فبأى آلاء ربكما تكذبان ؛ وويل يومئذ للمكذبين وغير ذلك مما يخرط فى هذا السلك ؛ فيقال لهم : أما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما أجهلكم فى عدها تكراراً وعدها من عيوب الكلام

إذا محاسنى اللاتى أدل بهـــــا كانت ذنوبى فقل لى كيف أعتذر

أليس لو لم يكن فى إعادة القصة فائدة سوى تبكيت الخصم لو قال عند التحدى لعجزه قد سبق إلى صوغها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا لكفت ؛ وأما نحو فبأى آلاء ربكما تكذبان ، وويل يومئذ للمكذبين فمذهوب به مذهب رديف يعاد فى القصيدة مع كل بيت ؛ أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة أبيات أو ترجيع الأذكار ؛ وعائب الرديف أو الترجيع أما دخيل فى صناعة تفنين الكلام ما وقف بعد على لطائف أفانينه ، وأما متعنت ذو مكابرة »

---

(١) ص ٨٨

(٢) ص ٢٤٧ — وهذا الفصل خاتمة المفتاح ؛ فى ارشاد الضلال بدفع ما يطعنون به فى كلام رب العزة

فان بين الأمر فى الرديف والترجيع فما أحسب احتجاجه لتكرار القصة بما قال يبين وجه إيثار القصة بهذا التكرار ، أو إيثار الجنة والنار ، وهلا كان يجيء ذلك فى القرآن كله ؟ وربما كان أقطع للمعذرة فى هذا أن يجاء بقرآن أو قرآنات حسبا لتعلل من يتحدى !!!

* * *

ثم يعرض لذلك الإمام يحيى بن حمزة العلوى فى كتابه الطراز فيقول[1] ما خلاصته ؛ أن التكرير على جهة الشرح لفؤاد الرسول (ص) والتسلية له ، فليس تكراراً فى الحقيقة . وثانياً : إنما كرر القصص لفوائد ، وما هذا حاله فليس تكراراً فى الحقيقة ؛ وثالثاً ؛ لأن الله تعالى لما تحدى العرب بالأتيان بمثل القرآن ربما توهم متوهم أن الاتيان بمثله مستحيل من جهة الله تعالى ، فلا جرم كرر القصص ليعلم أنه غير مستحيل من جهته ؛ وإنما الاستحالة كانت متعلقة بالخلق دونه . . . ومن وجه آخر هو أن التكرير إنما ورد لتأكيد الزجر والوعيد كقوله تعالى « كلا سوف تعلمون ، ثم كلا سوف تعلمون ، كلا لو تعلمون ؛ ثم أن التأكيد مستحسن فى لغة العرب فلهذا وردت هذه التكريرات على جهة التأكيد ؛ ولو كان ما أتى به مخالفاً لأساليب العرب فى كلامهم لكان ذلك من أعظم المطاعن لهم ؛ فلما سكتوا عن ذلك دل على بطلان ما زعموه من الطعن بالتكرير

وهو فيما ترى يتحدث عن تكرار القصص فقط ؛ وفى القرآن مكررات أخرى كالذى ورد فى قول الجاحظ من الجنة والنار ؛ بل كالذى يذكره هو نفسه من تأكيد الزجر والوعيد ؛ ثم دفع توهم أن الله لا يستطيع الأتيان بمثله مطلب ليس قريباً ؛ والتوهم غريب ؛ وإن يكن فليس يكون فى القصص فقط ؛ فقد يستطاع الأتيان بمثل القصص ، ولا يستطاع الأتيان بمثل الأحكام مثلا ؛ ثم ليس سكوت العرب عن الطعن مانعاً

---

(١) ج ٣ ص ٤٤٤

من أن يذكره من تأخر عنهم ، ولا فيه دليل على بطلان ما زعم المعترض به ، ما دامت اللغة وأدبها من نصيب من يستعملها ، ويعاجز فيها

على أنى لا أقصد هنا إلى نقد هذه الآراء ؛ وإنما ألفت القارىء إلى ما قدمت من حاجة كل قول منها للذى يليه ؛ وهو ما يجده القارىء إذا ما تمعن

* * *

هذا كثير مما قاله القدماء فى التكرار ؛ وكنت أشرت آنفاً إلى أن أحد أبناء العصر — وهو الأديب المرحوم السيد مصطفى الرافعى — تعلق بقول الجاحظ السابق ؛ وتولى كشف سره فيما يقول[1] « . . . فأنه فى الحقيقة سر من أسرار الأدب العبرانى جرى القرآن عليه فى أكثر خطابهم خاصة ، ليعلموا أنه وضع غير إنسانى وليحسوا معنى من معانى أعجازه فيما هم بسبيله كما أحس العرب فيما هو من أمرهم ؛ إذ كان أبلغ البلاغة فى الشعر العبرانى القديم أن تجتمع له رشاقة العبارة ، وحسن المعرض ، ووضوح اللفظ ، وفصاحة التركيب ، وأبانة المعنى وتكرار الكلام لكل ما يفيده التكرار توكيداً ومبالغة وأبانة وتحقيقاً ونحوها ، ثم استعمال الترادف فى اللفظ والمعنى ، ومقابلة الأضداد وغيرها مما هو فى نفسه تكرار آخر للمحسنات اللفظية ، وتحسين للتكرار المعنوى »

وهو بيان لا يكفى فى توجيه ، هذا الحديث العام عن شؤون فى الأدب العبرانى ولا يكون القول فيها بمثل هذا التعجل والألمام ، ولا ذاك التعميم ومجمل الكلام . ثم كيف كان هذا التكرار سراً لم يدركه إلا اليهود الذين عنوا به ؛ وأنه إذ ذاك لما تجد العرب غرابته ؛ ويصح الطعن به ما دام قد خرج مخالفاً لمألوفهم ، نابياً عن طريقه فى مخاطبتهم ؛ والجاحظ نفسه حين يعلل بهذا تكرار ما خوطبت به يهود ، يذكر أن فى القرآن تكراراً ، لشؤون أخرى من الثواب والعقاب ، وليست هذه مما يخص به بنو إسرائيل ، أو يفردون بأدراك سره

---

(١) اعجاز القرآن ص ٢٥٦ — ٢٥٧

* * *

تلك آراء فى التكرار ، أشعر أنها لا تزال تفسح مكاناً لمحاولة تعليل يقوم على اعتبار نفسى إنسانى عالى ، تؤيده شواهد من أحوال النفس البشرية واتجاهاتها ؛ ولعله يصح أن يكون من وجه ذلك ما يسوقه النفسيون من أن التكرار من أقوى طرق الاقناع ، وخير وسائط تركيز الرأى والعقيدة فى النفس البشرية ، على هينة وفى هوادة ، دون استثارة لمخالفتها بالجدل أو المشادة ، فى نظم البرهان ، والتعرض البادى للاستدلال ، الى آخر ما يسوق علماء النفس على ذلك من شواهد ومثل عملية تغنى عن اختراع الوجوه فى تعليل التكرار القرآنى ، وجعله مثار الجدل والاختلاف

التفسير النفسى للقرآن

١٠

هذا الذى مهدنا السبيل إليه ، من فهم الأعجاز الفنى بالمعانى النفسية ، يحوج إلى تناول القرآن بتفسير نفسانى ؛ يقوم على الأحاطة المستطاعة ، بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية فى الميادين التى تناولتها دعاوة القرآن الدينية ، وجدله الاعتقادى ، ورياضته للوجدانات والقلوب ، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه وتوارثته عن الأسلاف والأجيال ، وتزيينها بما دعا إليه من إيمان ينقض مبرم هذا القديم ، ويهدم أصوله ؛ وكيف تلطف لذلك كله ؛ وماذا استخدم من قوانين نفسية فى هذه المطالب الوجدانية ، والمرامى القلبية ؛ وماذا أجدت رعاية ذلك فى إنجاح الدعوة وإعلاء الكلمة وتقرير الأعجاز

بل نحن أحوج إلى هذا التفسير النفسى للقرآن ، ولو لم ننته إلى اتخاذ الطريق النفسى فى فهم الأعجاز ، ومحاولة دركه ؛ لأن هذا الفن القرآنى ، وهذا الموضوع الاعتقادى ، جانبان من جوانب الحياة الوجدانية ، لا يفهم وجه القول فيهما إلا على نور

الخبرة بالوجدان ، وحياة الانسان القلبية العاطفية ، وما ينتبه اليه فى تلك الناحية يكون أعود على فهم الأغراض القرآنية من أى جهد آخر فى غير هذا الاتجاه . فلقد تكون اللمحة النفسية فى المعنى القرآنى أحسم لخلاف بعيد الغور ، كثير الشعب بين المفسرين ؛ قد تأثلوا له البراهين النظرية والأقيسة المنطقيـة ؛ وتلاقوا فيه بصنوف الأعاريب ، ومعقد الصناعة النحوية البعيدة عن روح الفن ، أو المحاولات البيانية ، الجافة ؛ إلى النظرات السوفسطائية المسفة ، التى يولدها الفكر الراكد ، والأفق المعتم ؛ وشواهد ذلك غير قليلة ، أضع بين يدى القارىء بعضها :

فمن ذلك ما فى تفسير الآيات — ١٩٣-١٩٥ ، من سورة ٢٦ — الشعراء «نزل به الروح الأمين ؛ على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربى مبين» . فقد ثار حول هذه الآيات خلاف ؛ مس الأصول البعيدة ، والأسس الغائرة من البناء القرآنى ؛ فهذا فريق يحتج بها على نزول القرآن بالمعنى لا باللفظ ؛ وأن اللفظ من عند الرسول عليه السلام ؛ إذ لا ينزل على القلب إلا المعانى ؛ وهذه مزلقة إلى إنكار أن يكون لفظ القرآن معجزاً

ومنكر هذا النزول المعنوى ، يضطر إلى تناول النزول على القلب ليبين أن معدن العقل هو القلب أو الدماغ ؛ وهو ما يعرض له الفخر الرازى فى تفسيره ؛ ويورد فى ذلك آراء القدماء والمحدثين والاستدلال لكل رأى ؛ وهى مسائل شائكة مظلمة ، لم يقل البحث العلمى كلمته الأخيرة فيها ، حتى يكون الترجيح لجانب من ذلك ، مأموناً مستقراً ؛ لكن الفخر الرازى مضطر إلى أن يرجح ، فيؤثر أنه القلب ليبين كيف يكون النزول على القلب مع أن النزول باللفظ لا بالمعنى فقط — راجع ج ٦ ص ٥٤١ - ٥٤٣ من الطبعة الأميرية — كما يسلك غير الفخر مسالك ملتوية

إلا أن الزمخشرى يدركه التوفيق ، فيفطن من ذلك إلى خاطرة نفسية دقيقة ، يكشف بها غبار الموقف ، ويهون المعضلة ؛ إذ يعلق قوله تعالى بلسان عربى مبين ، بالفعل «نزل» ؛ ويجعل المعنى هكذا : نزل به الروح الأمين على قلبك بلسان

عربى مبين لتكون من المنذرين » ثم يبين كيف يكون النزول على القلب ، بلسان عربى مبين فيقول[١] : ولو كان أعجمياً لكان نازلاً على سمعك دون قلبك لأنك تسمع أجراس حروف لا تفهم معانيها ، ولا تعيها ؛ وقد يكون الرجل عارفاً بعدة لغات ، فاذا كلم بلغته التى لقنها أولاً ونشأ عليها وتطبع بها لم يكن قلبه إلا إلى معانى الكلام يتلقاها بقلبه ولا يكاد يفطن للألفاظ كيف جرت ؛ وإن كلم بغير تلك اللغة وإن كان ماهراً بمعرفتها كان نظره أولاً فى ألفاظها ثم فى معانيها ؛ فهذا تقرير أنه نزل على قلبه « لنزوله بلسان عربى مبين »

وبذلك المنهج النفسى فى فهم حال المتكلم بلغته الأم ، وحال المتكلم بغيرها ، كشف الزمخشرى ظلمة الموقف ، وهون الأمر حتى عند من لا يرى أنه حل المسألة حلاً نهائياً ؛ وبهذا جعل الاحتجاج بالآية على النزول بالمعنى دون اللفظ يبدو واهنا

وليس يحتاج إلى الخبرة النفسية فى فهم الآيات التى يثور حولها مثل هذا الخلاف فقط ؛ بل فى الآية التى لا خلاف فيها مطلقاً ، قد ترفع الملاحظة النفسية إلى أفق باهر السناء ، خليق بذلك الأعجاز الذى تحدت به السماء . على حين يضؤل المعنى بدون هذه الملاحظة ، ويمسى ساذجاً قريباً لا تكاد النفس تطمئن إليه

والأمر فى هذا التفسير النفسى وأعبائه ، وآثاره الجليلة فى درس القرآن درساً أدبياً ؛ أو دينياً ، أدق من أن أكتفى فيه بمثل هذا البيان المقتضب ؛ لكنما أردت لأقول : أن الصلة الوثيقة بين الأدب والخبرة النفسية ، أو بين البلاغة وتلك الخبرة ، يمتد حميد أثرها الى تلك القضية الكبرى فى الأعجاز ؛ وهذا العمل الكبير الخطر فى تفسير القرآن ؛ بعد ما بدت قوة أثرها فى التربية الفنية ، والحياة الأدبية وجميل عائدتها عليها ؛

وإذا ما كان الحديث عن التفسير النفسى يحتاج إلى أوسع من هذا المجال ، فان ما قصدت له بادىء ذى بدء من بيان صلة البلاغة بعلم النفس ، لأوضح وأبين بعد الذى أسلفت

---

[١] الكشاف ج ٢ ص ١٣٢ ط أميرية

أهمــا رأيان ؟

١١

على أنى لا أرى ندحة من الاشارة إلى رأى سبق لى أن آثرته[١] وحمدت للإمام السكاكى الانتهاء إليه ، والوقوف عنده ؛ وذلك الرأى هو : عدم تعليل الأعجاز وتركه للأحساس الفنى والذوق الأدبى ؛ لأن الأعجاز كما يقول السكاكى «يدرك ولا يمكن وصفه» «ومدرك الأعجاز عنده هو الذوق ليس إلا» ؛ حتى أنه بعد ما جعل الأعجاز فى البلاغة ؛ ورد ما عدا ذلك من أوجه تعليله ، عاد فجعل البلاغة طريقاً لتكوين الذوق فحسب ؛ وقال بعد سوق الآراء الأخرى وردها « . . . فهذه أقوال أربعة يخمسها ما يجده أصحاب الذوق من أن وجه الأعجاز هو أمر من جنس البلاغة والفصاحة ؛ ولا طريق لك إلى هذا الخامس إلا طول خدمة هذين العلمين ، بعد فضل إلهى من هبة يهبها بحكمته من يشاء ؛ وهى النفس المستعدة لذلك فكل ميسر لما خلق ، ولا استبعاد فى أنكار هذا الوجه ممن ليس معه ما يطلع عليه ؛ فلكم سحبنا الذيل فى إنكاره ثم ضممنا الذيل ما أن ننكره ، فله الشكر على جزيل ما أولى ، وله الحمد فى الآخرة والأولى»

آثرت هذا الرأى ؛ ولا أزال حتى اليوم أوثره ؛ ولا أرى فى هذا الأعجاز النفسى ، والتفسير النفسى ما يعود على هذا الرأى بشىء من النقض ، أو يرده عن مكانة الايثار ؛ فليس هذا الوجه النفسى إلا رجوعاً بالبلاغة إلى مصدر الحياة الفنية فى الإنسان ؛ ووصلاً لأصول الفن القولى عنده بأصول الحس الفنى فى خلق هذا الإنسان ؛ فهو وجه فى إدراك البلاغة وتبين أوجهها ؛ ثم لا تزال البلاغة فى أى صورة درست ، مادة تكوين الذوق ، وأداة إرهاف الحس ، وسبيل صقل المزاج ، حتى تتهيأ لصاحب ذلك

---

[١] أمين الخولى : البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٣٥

أحكام فنية صحيحة ، وتذوق للفن دقيق ، فيدرك بذلك جمال القول الجميل ، وأعجاز الكلام المعجز ، محاولاً حينا يعبر عن ذلك ويؤديه ، أن يقيم قوله فى هذا على أساس من كيان النفس ، وخصائص الشعور الفنى

لا أزال عند ما اطمأننت إليه من أن هذا البيان للجمال الفنى ، لن يرتقى فى بحث الأعجاز ، والشعور بروعة الأدب ، إلى حد أن يكون من نوع التعليل العلمى ، أو التسبيب الفلسفى ، والأثبات المنطقى ؛ بل هو أول الأمر وآخره ، خبرة بالنفس ، تهدى إلى ترجمة صحيحة صادقة عما تجده من حس أدبى

وطول الخبرة النفسية والممارسة الأدبية مع الهبة الإلهية ، هو المسعف على درك الأعجاز المهيء للذوق ، حتى يجد ذلك ويتحدث عنه ؛ فيسمع لما يقول

أمين الخولى

بحث
فيما نقله الجاحظ من أخبار الفرس
فى كتابيه
البيان والتبيين والحيوان

بقلم

ابراهيم أمين

ذكر الجاحظ فى كتابه البيان والتبيين[1] «إن الأمم التى فيها الأخلاق والآداب والحكمة والعلم أربع وهى العرب والهند وفارس والروم»

والمتصفح لما وصل الينا من كتبه يرى بجلاء أنه لم يذكر هذا الرأى اعتباطاً ، بل إنه ذكره على وجه التدقيق والتمحيص ، وأنه كان جاداً يعرف صدق ما يقول ويدين بصدق ما ذكر ، وأنه كان معنياً حقاً بما لهذه الأمم التى ذكرها من حكمة وآداب وأخلاق وعلم . ويصادف القارىء فى كتبه عبارات كهذه «حدثنى المجوسى» ، «قال جالينوس» ، «تقول الفرس» ، «الهند تزعم أن» ، «زعم لى رجال من الصقالبة» ، الى أمثال تلك الجمل التى تلفت النظر والتى نقلت الينا كثيراً من أخبار تلك الأمم

وحظ فارس فيما نقله الجاحظ من أخبارها ليس حظاً قليلاً ، والمروى لنا فى كتابيه البيان والتبيين والحيوان[2] كاف لأن ينتج لنا بحثاً لا بأس به ، وأن يعطينا

---

[1] طبع مصر سنة ١٩٢٦ ج ١ ص ٢٤٣ كذلك فى معناه ج ١ ص ١٠٥

[2] الحيوان طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧ م

أمثلة لما رواه فى بقية كتبه ورسائله الموجود منها والمفقود . والأمر الذى نلاحظه أن النبذ التى رواها الجاحظ فى كتابيه هذين يمكن أن نقسمها الى قسمين مهمين :

١ — القسم الأول — يتناول نبذاً إخبارية — تتصل بتاريخ الفرس وأدب الفرس ، ومعتقدات الفرس

٢ — القسم الثانى — يتعلق بنبذ لغوية — تتصل بلغة الفرس ، وتورد لنا كثيراً من المفردات الفارسية والتراكيب الفارسية الموجودة فى عصره .

وفيما يلى سأحاول أن أتناول بالتوضيح والتعليق هذه الأخبار التى رواها الجاحظ ، جاهداً أن أسبر غوره فى معرفة الفارسية ومقدار تحقيقه فى رواية أخبارها وما يتصل بها من أدب وتاريخ

١ — النبذ الأخبارية

١ — البيان والتبيين ج ٣ ص ٦

(وقد علمنا أن أخطب النـاس الفرس وأخطب الفرس أهل فارس ، وأعذبهم كلاماً وأسهلهم مخرجاً وأحسنهم ولاءاً وأشدهم فيه تحنكا أهل مرو ، وأفصحهم بالفارسية الدرية وباللغة الفهلوية أهل قصبة الأهواز . فأما نغمة الهربذ ونغمة الموبذان فلصاحب تفسير الزمزمة . قالوا ، ومن أحب أن يبلغ فى صناعة البلاغة ويعرف الغريب ويتبحر فى اللغة فليقرأ كتاب كاروند ، ومن احتاج الى العقل والأدب والعلم بالمراتب والعبر والمثلات والألفاظ الكريمة والمعانى الشريفة فلينظر الى سير الملوك)

الذى يهمنا من هذه النبذة هو ذكره للغة الفارسية الدرية واللغة البهلوية . ذلك لأن الجاحظ على ما يظهر استقى هذا الخبر ممن سبقه من الكتاب ، ويغلب على الظن أنه استقاه من ابن المقفع أو وصل اليه عنه فان ابن النديم فيما بعد ، ذكر فى كتابه الفهرست[1] أنواع اللغات والخطوط الفارسية فعد منها سبعاً كانت الدرية والبهلوية من

---

(١) طبع مصر ص ١٩

بينها . وهذا الخبر رواه ابن النديم ونسبه الى ابن المقفع . وتناوله بالتمحيص بعض المستشرقين المعنيين بدراسة تاريخ إيران[1]

أما الكتاب الذى ورد ذكره فى هذا النص فهو كاروند ، ويظهر من هذا النص أنه كتاب فى البلاغة واللغة وذكرته أيضاً بعض المراجع على أنه من بين الكتب البهلوية التى ترجمت الى العربية بعد الاسلام (أنظر ص ٢٥٨ جزء أول . تاريخ أدبيات إيران تأليف جلال الدين همائى أصفهانى)

٢ — البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥

(وفى الفرس خطباء إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة وعن طول التفكير ودراسة الكتب وحكاية الثانى علم الأول وزيادة الثالث فى علم الثانى حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم)

٣ — البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦

النص الثالث يبين لنا شك الجاحظ فى بعض ما روى أو نقل عن الفرس وما كان باقياً من آثارهم فى أيدى الناس ، وهو يجرى كما يأتى

(ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التى فى أيدى الناس للفرس أنها صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذا كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون وأبى عبيد الله وعبد الحميد وغيلان وفلان وفلان لا يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ويصنعوا مثل تلك السير)

٤ — كتاب الحيوان ج ١ ص ٣٦

(وذهبت العجم على أن تقيد مآثرها بالبنيان فبنوا مثل كردبيداد ، وبنى أرشير بيضا اصطخر وبيضا المدائن والحضر والمدن والحصون والقناطر والجسور والنواويس)

---

[1] راجع مقالة فى *Journal asiatique* سنة ١٨٦٥ بقلم François Lenormant

لفظة كردبيداد كما وردت هكذا فى النسخة التى فى أيدينا من كتاب الحيوان تقابل فى الفارسية گرد آباد ، وهى ما يقصد بها بلدة المدائن القديمة ، وكلمة بيضا يقصد بها وسط

٥ — الحيوان ج ١ ص ٦٤

(وزعموا وكذلك هو فى كتبهم أن ملوك فارس كانت لهجة بالصيد إلا أن بهرام[١] هو المشهور بذلك فى العوام)

٦ — الحيوان ج ٣ ص ١١٥

(والمجوسى لا يتغوط فى الآبار والبلاليع لأنه بزعمه يكرم بطن الأرض عن ذلك ويزعم أن الأرض إحدى الأركان التى تنبت العوالم الخمسة عليها بزعمهم البرسارس والبرمارس وأبردس وكارس وحريرة امنه وبعضهم يجعل العوالم ستة ويزيد اسرس ولذلك لا يدفنون موتاهم ولا يحفرون لهم القبور ويضعونهم فى النواويس وضعاً قالوا ولو استطعنا أن نخرج تلك الجيف من ظهور الأرض وأجواف الأحرار كما أخرجناها من بطون الأرض لفعلنا وهم يسمون يوم القيامة «روزسهرهار» كأنه يوم تقوم الجيف ، فمن بغضهم لأبدان الموتى سموها بأسمج أسمائهم قالوا وعلى هذا المثال أعظمنا النار والماء وليسا بأحق بالتعظيم من الأرض)

هذه النبذة السادسة مما أورده لنا الجاحظ عن الفرس صادقة فيما نقلته من أخبار ، فالثابت من كتبهم الدينية أنهم كانوا يكرمون الأرض عن كل دنس ويعدونها من العناصر المقدسة ، وهى فى عرفهم ، النار ، والماء ، والارض ، والى حد ما الهواء . ومن أجل ذلك كانوا لا يدفنون بها موتاهم ، وكان فى اعتقادهم أن أكبر دنس يصيب الارض هو أن تدفن بها جثث الموتى ، ولذلك لجأوا الى بناء ما أسموه «دخمه» على متسع من الأرض أو فوق جبل وهنالك يضعون جثة الميت ويتركونها طعماً للطيور والكلاب

---

[١] بهرام ، هو بهرام گور الساسانى ، سمى بذلك لأنه كان مولعاً بصيد حمر الوحش

والكلمات الفارسية التى وردت فى هذا النص محرفة أشد تحريف ولست أتبين منها إلا الكلمة الأخيرة التى قصد بها يوم القيامة وهى واردة فى النص (روزسهرهار) ولا أشك مطلقاً من التفسير الذى أورده الجاحظ لمعناها أنه كتب أو قصد الكلمة الفارسية (روز رستخيز) وهى اللفظة التى يمكن ترجمتها بما قاله الجاحظ تماماً من أنه، يوم تقوم به الجيف

٧ — الحيوان ج ٤ ص ١٥٣

(أبو الحسن عن مسلمة وتحلم أن زياداً بعث عبد الله بن أبى بكره وأمره أن يطفىء النيران، فأراد عبد الله أن يبدأ بنار (حوم)[1] فيطفئها فقيل له، ليست للمجوس نار أعظم من (الكاريان) من دار الحارث، فان أطفأتها لم يمتنع عليك أحد، وإن أطفأت سافلتها استعدوا للحرب وامتنعوا فابدأ بها، فخرج الى (الكاريان) فتحصن أهلها فى القلعة، وكان رجل من الفرس من أهل تلك البلاد معروفاً بالشدة لا يقدر عليه أحد، وكان يمر كل عشية يأتى منزله استخفافاً وإدلالاً بنفسه، فغم ذلك عبد الله، فقال أما لهذا حد، وكان مع عبد الله ابن أبى بكره رجل من عبد القيس من أشد الناس بطشاً، فقالوا له، هذا العبدى هو شديد جبان، وإن أمرته به خاف القتال فلم يعرض له، فاحتل له حيلة، فقال نعم، قال، فبينا هو فى مجلسه إذ مر الفارسى، فقال عبد الله، ما رأيت مثل خلق هذا وما فى الأرض كما زعموا أشد منه بطشاً، ما يقوى عليه أحد، فقال العبدى، ما تجعلون لى أن احتملته حتى أدخله الدار وأكتفه، فقال له عبد الله، لك أربعة آلاف درهم، فقال توفون لى بألف، قال نعم؛ فلما كان الغد مر الفارسى فقام اليه العبدى فاحتمله فما امتنع ولا قدر أن يتحرك حتى أدخله الدار، وضرب به الأرض ووثب عليه الناس فقتلوه، وغشى على العبدى حين قتلوه، فلما قتل أعطى أهل القلعة بأيديهم، فقتل ابن أبى

---

(١) ربما كانت هوم وهو نوع من الشجر يقدم للنار المقدسة

بكره الهرابذة وأطفأ النار ومضى يطفىء النيران حتى بلغ سجستان . والمجوس تقدم النار فى التعظيم على الماء ، وتقدم الماء فى التعظيم على الارض ، ولا تكاد تذكر الهواء)

هذا النص يهمنا لأنه ذكر لنا إسمين لبيتين من بيوت النار أحدهما (حوم)[١] والثانى (كاريان)[٢] . وكذلك يهمنا من ناحية أخرى تظهر فيها دقة الأخبار التى رواها الجاحظ ، وهو أنه حين رتب العناصر المقدسة عند الفرس قدم النار على الماء ، وقدم الماء على الارض وقدم الأرض على الهواء ، وهو نفس الترتيب التى تذكره كتبهم القديمة ويدينون به

٨ — الحيوان ج ٥ ص ٩٩

(وزرادشت بهذا العقل دعا الناس إلى نكاح الأمهات والتوضى بالأبوال والى التوكيل فى نكاح المغيبات والى إقامة سوارست وصاحب الحائض والنفساء)

ذكر الجاحظ فى هذا النص أن زرادشت أباح للناس نكاح الأمهات ، وهذا النص صحيح إلى حد ما ، ذلك أن زرادشت أباح نكاح الأخوات وذوات القربى ممن يعتبرون من المحرمات فى سائر الديانات ، وكثيراً ما تزوج ملوك الفرس القدماء من أخواتهم وهم يعتقدون أن مثل هذه الزيجات أدعى إلى حفظ العظمة الملكية فيهم (أنظر ص ١٩٨ C. Huart, *La Perse antique*,)

وذكر الجاحظ هنا أيضاً أن الفرس يتوضأون بالأبوال ، وهذا الخبر من الجاحظ صحيح أيضاً وإن كان يحتاج إلى شىء من التفسير ، ذلك لأنهم فى مراسم التطهر من النجس يستعملون بول الثيران للاغتسال به وخصوصاً فى أهم مراسم التطهر عندهم وهو التطهر من النجس الذى يصيبهم من ملامسة جثث الموتى والذى له عندهم مراسم طويلة تدوم تسع ليال ومن أجل ذلك أسموها (بارشنوم نه شبه)[٣]

---

(١) ربما كانت هوم وهو نوع من الشجر يقدم للنار المقدسة

(٢) هكذا فى الأصل — أما الشهرستانى صاحب الملل والنحل (ص ١٩٨ طبع Leipzig) فيسميها الكارمان

(٣) أنظر Hans Reichelt, *Avesta Reader*, p. 135

وأما نصه عن صاحب الحائض والنفساء فأشك فى صحته ذلك لأن الولادة والدم وما يتصل بهما تعتبر فى ديانة زرادشت من دواعى الدنس والنجس ولهما أيضاً مراسم فى التطهر طويلة معقدة[1]

٩ — الحيوان ج ٦ ص ٦١

(وجعلوا الزهرة امرأة بغياً مسخت نجماً وكان اسمها أناهيد)

أناهيد فى اعتقاد الايرانيين تمثل الأنوثة والجمال ، كما تمثلها فى الأساطير اليونانية أرتميس Artemis وعشار أو عشتروت Aphrodite. ولكن الغريب فى هذا النص إنه يمثلها بامرأة بغى مع أن الكلمة فى معناها الحرفى تقابل (من لا شائبة به) وربما قصدوا بذلك أنه لا شائبة بها من ناحية الجمال الخلقى . ونلاحظ أيضاً من الناحية اللغوية أن صيغة الكلمة كما وردت صيغة متقدمة لأنها فى البهلوية[2] Anahīta أما فى الفارسية الحديثة ، ناهد ، ناهيد ، ناهذ ، ناهيذ

— ١٠

بعد ذلك تأتى ثلاثة نصوص تتعلق بأخبار عن الأكاسرة وهى قليلة الأهمية نرويها فيما يلى على علاتها

الحيوان ج ٧ ص ٥٨

(وتقول الفرس أعطى كسرى أبرويز ثمانى عشر خصلة لم يعطها ملك مضى ولا يعطاها أحد أبداً ، من ذلك اجتمع له تسع مائة وخمسون فيلاً وهذا شئ لم يجتمع عند ملك قط ، ومن ذلك أنه أنزى الذكورة على الأناث وأن فيلة منها وضعت عنده وهى لا تتناتج بالعراق ، فكانت أول فيلة بالعراق وآخر فيلة تضع . قالوا ولقى رستم الأدنى المسلمين يوم القادسية ومعه عشرون ومائة فيل من بقايا فيلة كسرى أبرويز)

---

(١) أنظر ص ١٣٣ نفس المرجع — (٢) أنظر كلمة Anahīta فى فهارس نفس المرجع

الحيوان ج ٧ ص ٥٨

(وقد قال الأعرابي الذى دخل على كسرى يتعجب من جفائه وجهله حين قال له ، أى شيء أبعد صوتاً ، قال الجمل ، قال فأى شيء أطيب لحماً ، قال الجمل ، قال كسرى ، كيف يكون الجمل أبعد صوتاً ونحن نسمع صوت الكركى من كذا وكذا ميلاً . قال الأعرابي ، ضع الكركى فى مكان الجمل وضع الجمل فى مكان الكركى حتى تعلم أيهما أبعد صوتاً ، قال وكيف يكون لحم الجمل أطيب من لحم البط والدجاج والفراخ والدراج والنواهض والجوازل . قال الأعرابي ، يطبخ لحم الدجاج بماء وملح ويطبخ لحم الجمل بماء وملح حتى تعرف فضل ما بين اللحمين . قال كسرى ، فكيف تزعم أن الجمل أحمل للثقل من الفيل ، والفيل يحمل كذا وكذا رطلاً . قال الأعرابي ليبرك الفيل وليبرك الجمل وليحمل الفيل حمل الجمل فان نهض به فهو أحمل للأثقال)

الحيوان ج ٧ ص ٦٢

(قالوا خرج كسرى أبرويز ذات يوم لبعض الأعياد وقد وضعوا له ألف فيل وقد احدق بها ثلاثون ألف فارس فلما بصرت به الفيلة سجدت له فما رفعت رأسها حتى جذبت بالمحاجن وراطنها الفيالون ، وقد شهد ذلك المشهد جميع أصناف الدواب والخيل فما دونها وليس فيها شيء يفصل بين الملك والرعية ، فلما رأى ذلك كسرى قال، ليت أن الفيل كان فارسياً ولم يكن هندياً ، أنظروا إليها وإلى سائر الدواب وفضلوها بقدر ما ترون من فهمها وأدبها)

٢ — النبذ اللغوية

إلى جانب النبذ الأخبارية التى سبق ذكرها ، أورد لنا الجاحظ طائفة أخرى من النبذ المتعلقة بلغة الفرس . وهذه النبذ ليست بالقليلة ، وهى كبيرة الفائدة لمن يدرس الفارسية فى عصورها المختلفة قديمة ومتوسطة (بهلوية) وحديثة ، خصوصاً وأنه بعد الفتح العربي انقضى ما يقرب من أربعة قرون قبل أن يقيد شيء منها كتابة ...

وأول الأمثلة التى وردت إلينا من أمثلة اللغة الفارسية عقب الفتح الاسلامى إنما يرجع تاريخه الى القرن الرابع الهجرى ، وتمثله لنا كتب فارسية ثلاثة

أولهـا ، ترجمة تاريخ الطبرى للبلعمى وزير السامانيين

وثانيها ، كتاب الأبنية عن حقائق الأدوية للموفق بن على الهروى

وثالثها ، جزء من ترجمة وتفسير للقرآن مؤلفه مجهول وينسب كتابته الى أيام السامانيين[1]

أما هذه النبذ اللغوية التى تضمنتها السطور فى كتب الأدب العربى التى ألفت قبل هذه الكتب الفارسية الثلاثة ، فهى بغير شك أول وأبين أمثلة للغة الفـارسية أثناء سيطرة اللغة العربية عليها ، وأثناء توقف الأولى عن أن تكون لغة أدبية يصاغ فيها أدب أو تؤلف فيها كتب ... وهذه النبذ أيضاً تدلنا بكل وضوح على أن هذا التوقف لم يكن تاماً ، بل كان الناس لا يزالون يتكلمونها فيما بينهم ، كما كانوا لا يزالون يقولون بها الشعر ولو أن جملة هذا الشعر قد ضاعت واندثرت إلا أمثلة قليلة نادرة ... فاذا أردنا أن ندرس اللغة الفارسية أثناء الثلاثة أو الأربعة القرون التى تلت الفتح الاسلامى والتى توقفت فيها عن أن تكون لغة تقييد وتـأليف فليس لنا إلا أن نلتمس هذه الدراسة ، فيما نلتمس ، فى الكتب العربية التى وردت لنا عن هذه الفترة ، وفيما تضمنه الشعر والنثر العربى من ألفاظ فارسية واصطلاحات فارسية كانت لا زالت جارية على الألسن ، وبعضها وجد طريقه أو فرض نفسه فرضاً على لغة العرب

والنبذ اللغوية التى أوردها الجاحظ يمكن أن نقسمها إلى قسمين

ا — قسم لغوى صرف يتعلق باللغة الفارسية نفسها

ب — وقسم يدل على تداخل الفارسية فى العربية

وفيما يلى أسوق اليك النصوص المتعلقة بكل قسم من هذين

---

(١) أنظر تعليق للأستاذ براون على هذا الكتاب فى أحد أعداد مجلة الجمعية الأسيويه الملكية بلندن. «Description of an Old Persian Commentary» *J. R. A. S.* July 1894, pp. 417-425.

القسم الأول — النصوص اللغوية الصرفة

١ — كتاب الحيوان ج ١ ص ٦٥

(وزعموا أن الزرافة خلق مركب من بين الناقة الوحشية وبين البقرة الوحشية وبين الذيخ وهو ذكر الضبع وذلك أنهم لما رأوا أن أسماءها بالفارسية « اشتر كاو بلنك » وتأويل ، اشتر ، بعير ، وتأويل كاو ، بقرة ، وتأويل بلنك الضبع ..... والفرس تسمى الأشياء بالاشتقاقات كما تقول للنعامة ، اشتر مرغ ، وكأنهم فى التقدير قالوا هو طائر وجمل . وهم يسمون الشىء المر الحلو ، ترش شيرين ، وهو فى التفسير حلو حامض)

والجزء الأول من هـذا النص المتعلق بالزرافة ورد فى صيغة أخرى فى كتاب الحيوان ج ٧ ص ٧٦ (الزرافة وهى تسمى بالفارسية ، اشتر كاو بلنك ، وكاو يعنى بقرة ، أو اشتر الجمل ، وبلنك الضبع ، فزعموا أن الزرافة ولد النمر من الجمل)

والجزء الثانى المتعلق بالنعامة ورد فى صيغة أخرى مرة ثانية فى كتاب الحيوان ج ٤ ص ١٠٧ قال (يضربون بها — أى بالنعامة — المثل للرجل إذا كان ممن يعتل فى شىء يكلفونه بعلة وإن اختلف ذلك التكليف ، وهو فى قولهم ، إنما أنت نعامة إذا قيل لها إحملى قالت أنا طائر وإذا قيل لها طيرى قالت أنا بعير)

٢ — الحيوان ج ١ ص ٦٩

(فالجاموس بالفارسية ، كاو ماش ، وتأويله ضانى بقرى لأنهم وجدوا فيه مشابهة الكبش وكثيراً من مشابهة الثور)

وكذلك ورد ذكر الجاموس ثانية فى نفس الكتاب ج ٥ ص ١٣٦

(والجواميس هى ضأن البقر يقال للجاموس بالفارسية كاو ماش)

٣ — الحيوان ج ٣ ص ١٤٢

(والبوم عند أهل مرو يتفاءل به لأن اسمه بالفارسية ، بار مال ، يريد تبق)

٤ — الحيوان ج ٣ ص ١٦٧

(والذى لا يبصر منهم بالليل تسميه الفرس — شكور — شبكور — وتأويله أعمى الليل)

٥ — الحيوان ج ٤ ص ٢٣

(الأصمعى عن أبى ظبيان قال الخزر هم البناة الذين بنوا الصرح واسمهم مشتق من الخنزير ، ذهب الى اسمه بالفارسية هزر فجعلت العرب خزر خنزيرا ، الى هذا ، ذهب)

٦ — الحيوان ج ٥ ص ٢٥

(إن أكثر بلاد العرب موصوفة بشدة الحر فى الصيف وشدة البرد فى الشتاء لأنها بلاد صخور وجبال والصخر يقبل الحر والبرد ، ولذلك سمت الفرس بالفارسية العرب والأعراب ، كهيان ، والكه بالفارسية هو الجبل)

٧ — الحيوان ج ٥ ص ١٢٠

وكذلك يقال أن البعوضة لو ألحقته بمقدار جرم الجراد فانها أصغر العقارب ، ثم زادت من تضاعيف ما معها من السم على حسب ذلك لكانت شراً من الدويبة التى تسمى بالفارسية ذروه وهى أكبر من القملة شيئاً)

٨ — الحيوان ج ٦ ص ١٥٤

(والفرس إذا استقبحت وجه الانسان قالت — روى كفتار — أى وجه الضبع)

٩ — الحيوان ج ٧ ص ٣٩

(يرون صورة العنقاء مصورة فى بسط الملوك وإسمها عندهم بالفارسية — سيمرك — كانه قال وحده ثلاثون طيراً لأن قولهم بالفارسية — سى — هو ثلاثون بالعربية ، و — مرك — (مرغ) هو الطائر بالعربية)

١٠ — البيان والتبيين ج ١ ص ٤٤

(الحروف التى تدخلها اللثغة . . . وهى أربعة أحرف ، القاف ، والسين ، واللام ، والراء . . . وكذلك القول فى حروف كثيرة من حروف لغات العجم ، وليس ذلك

فى شىء أكثر منها فى لغة الخوز وفى سواحل البحر من أسياف فارس ناس كثير كلامهم شبيه بالصفير فمن يستطيع أن يصور كثيراً من حروف الزمزمة وهى الحروف التى تظهر من فم المجوسى إذا ترك الافصاح عن معانيه وأخذ فى باب الكناية وهو على الطعام)

١١ — البيان والتبيين ج ١ ص ٦٢

(ولكل لغة حروف تدور فى أكثر كلامها كنحو استعمال الروم للسين واستعمال الجرامقة للعين . قال الأصمعى ليس للروم ضاد ، ولا للفرس ثاء) .

القسم الثانى — النصوص التى تدل على تداخل الفارسية فى العربية

وأقصد بهذه النصوص ، كل ما يمكن أن نستنتج منه كيفية تأثر اللغة العربية باللغة الفارسية ، فان ألفاظاً هاجرت من فارس وتوطنت فى بلاد العرب وأصبحت جزءاً من اللغة العربية ، كما بدأت اللكنة تدخل اللسان العربى وكان من أهم أمثلتها لكنة فارسية واضحة ، كما أعجب العرب بكثير من عادات الفرس فاستبقوها عندهم ونقلوها إلى عاداتهم ، والأمثلة التى رواها الجاحظ تدل دلالة قاطعة على كل ذلك وإليك بيانها :

١ — البيان والتبيين ج ١ ص ٣٢

(وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ، ولذلك تجد الاختلاف فى ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر)

والنص التالى الوارد بنفس الكتاب ص ٣٤ مكمل لهذا النص ، يقول :

(ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس فى قديم الدهر علقوا بألفاظ من ألفاظهم ولذلك يسمون البطيخ — ال خربز — ويسمون السميط — ال روذق — ويسمون المصوص — ال مزوز — ويسمون الشطرنج — ال اشترنج — الى غير ذلك من الأسماء ... وكذلك أهل الكوفة فانهم يسمون المسحاة بال — وبال بالفارسية ... ولو علق ذلك لغة أهل البصرة ، إذ نزلوا بأدنى بلاد الفرس وأقصى بلاد العرب لكان ذلك أشبه ، إذ كان أهل الكوفة قد نزلوا بأدنى بلاد النبط وأقصى بلاد العرب

... ويسمى أهل الكوفة الحوك (البقلة الحمقاء أو الرجلة) باذروج والباذروج بالفارسية. وأهل البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها مربعة ويسميها أهل الكوفة — جهارسو — بالفارسية ، ويسمون السوق أو السويقة — وازار — والوازار بالفارسية ، ويسمون المجذوم — ويذى — بالفارسية)

٢ — البيان والتبين ج ١ ص ٦٦

(فمن اللكن . عبيد الله بن زياد والى العراق ، قال لهانىء بن قبيصة ، أهرورى سائر اليوم . يريد أحرورى وعبيد الله بن زياد يرتضخ لكنة فارسية . وقد اجتمعا — أى هو وصهيب بن سنان — على جعل الحاء هاءاً ، ومنهم أبو مسلم صاحب الدعوة كان جيد الألفاظ ، جيد المعانى وكان إذا أراد أن يقول قلت له ، قال ، كلت له ، فشارك فى تحويل القاف كافاً عبيد الله بن زياد . كذلك خبرنا أبو عبيدة وإنما أتى عبيد الله بن زياد فى ذلك أنه نشأ فى الأساورة عند شيروية الأسوارى زوج أمه مرجانه)

٣ — البيان والتبيين ج ١ ص ٦٧

(فأما لكنة العامة ومن لم يكن له حظ فى المنطق فمثل فيل مولى زياد فانه مرة قال لزياد اهدوا إلينا همار وهش ، يريد حمار وحش ... الى آخر القصة)

وهذه الحكاية مروية أيضاً فى الجزء السابع من الحيوان

٤ — البيان والتبيين ج ١ ص ٧٩

(ومن تمام آلة الحمار أن يكون ذميا ، ويكون اسمه أذين أو مازيار ، أو إزدانقاذار ، أو ميشا ، أو شلوماً)

٥ — البيان والتبيين ج ١ ص ٨٠

(وقال ابراهيم بن هانىء ، ومن تمام آلة الشيعى أن يكون وافر الجمة ، صاحب بازبكند[1] ، ومن تمام آلة الحارس أن يكون زميتاً قطوباً ، أبيض اللحية ، أقنى أجنى ، وصاحب تكلم بالفارسية)

---

[1] وردت هذه الكلمة فى ص ١٤ من كتاب مناقب الأتراك لنفس المؤلف — بازفكند — بالفاء

٦ — البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٤

(ومن القصاص موسى الأسوارى ، وكان من أعاجيب الدنيا ، كانت فصاحته بالفارسية فى وزن فصاحته بالعربية ، وكان يجلس فى مجلسه المشهور فيجلس العرب عن يمينه والفرس عن يساره ، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية ، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية ، فلا يدرى بأى لسان هو أبين ، واللغتان إذا التقتا فى لسان واحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها إلا ما ذكروا من لسان موسى بن سيار الاسوارى ، ولم يكن بعد أبى موسى الأشعرى اقرأ فى محراب من موسى بن سيار)

٨ — كتاب الحيوان ج ١ ص ٣٨

(وقد نقلت كتب الهند وترجمت كلم اليونانية وحولت آداب الفرس فبعضها إزداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً)

٨ — كتاب الحيوان ج ٢ ص ١٢٤

(وأعجب من هذا إنى لا أنتفع بشربها — أى الخمر — حتى يكون بائعها على غير الاسلام ويكون شيخاً وقوراً لا يفصح بالعربية ويكون قميصه متلطعاً بالقار ، وأعجب من هذا أن الذى لا بد منه أن يكون إسمه إن كان مجوسياً شهريار ومازيار وما أشبه ذلك مثل أديرواردان ويازان)

٩ — كتاب الحيوان ج ٦ ص ١٦٣

(وليس ترى شريفاً يستحسن حمل البازى لأن ذلك من عمل البازيار)

١٠ — النص العاشر والأخير وارد بالجزء الأول من كتاب البيان والتبيين ص ١٠٨ وفيه أشعار استعملت بعض الألفاظ الفارسية كما أن به ثلاث فقرات منظومة كلها بالفارسية ، وهى ولو أنها تافهة فى معناها ومبناها إلا أنها منسوبة الى شاعر عاصر يزيد بن معاوية ، فاذا صحت روايتها كانت أول مثل للشعر الفارسى الذى ورد الينا مدوناً بعد الاسلام ، والرأى السائد حتى اليوم والمأخوذ أيضاً عن الكتب الفارسية

هو أنهم متفقون على أن أول شعر قيل بالفارسية بعد الاسلام منسوب الى شخص يدعى العباس أنشده فى حضرة المأمون بمدينة مرو[1] واليك هذا النص

(وقد يتلح الأعرابى بأن يدخل فى شعره شيئاً من كلام الفارسية كقول العمانى للرشيد فى قصيدته التى مدحه فيها

من يلقه من بطل مسرند   فى زغفة محكمة بالسعد

يجول بين رأسه (والكرد)

يعنى العنق . ويقول فيها أيضاً

لما هوى بين غياض الأسد   وصار فى كف الهزبر الورد

آلى يذوق الدهر (آب سرد)

وكقول الآخر

وولهنى وقع الأسنة والقنا   (وكافر كوبات) لها عجز قفد

بأيدى رجال ما كلامى كلامهم   يسموننى (مردا) وما أنا والمرد

ومثل هذا موجود فى شعر العذافر الكندى وغيره ، ويجوز أيضاً أن يكون الشعر مثل شعر الحروشاذ وأسود بن أبى كريمة . كما قال يزيد بن ربيعة بن مفرغ الحميرى[2]

آب است نبيذ است   عصارات زبيب است

سمية روسبيد است[3]

وقال أسود بن أبى كريمة

لزم الغرام ثوبى   بكرة فى يوم سبت

فتمايلت عليهم   ميل زنكى بمست[4]

---

(1) راجع لباب الألباب لمحمد عوفى ص ٢١ وكذلك ج ١ ص ١٣ من كتاب E. G. Browne, *Literary History of Persia*

(2) له أشعار كثيرة فى هجاء يزيد بن معاوية

(3) معناه . ان النبيذ ماء . هو عصارات الزبيب وسمية وجهها أبيض ، هذه الأبيات مروية فى ص ٥٩ ج ١٧ من الأغانى وكذلك فى ص ٩٦ تاريخ سيستان طبع طهران سنة ١٣١٤ هـ

(4) بمست ، أى ثمل أو بحالة سكر

قد حسا الداذى صرفاً أو عقارا بايخست[١]
ثم كفتم ذو زياد ويحكم آن خر كفت[٢]
إن جلدى دبغته أهل صنعاء بجفت[٣]
وأبو عمرة عندى آن كور بد نمست[٤]
جالس اندر مكناد أيا عمد ببهشت[٥]

* * *

ولم يشأ الجاحظ أن يورد لنا هذه الأمثلة من الشعر الفارسى ومن الشعر العربى الملىء بالألفاظ الفارسية دون أن يورد لنا نبذة أخيرة ، كبيرة الدلالة على ما فهم من أمر الأوزان الفارسية وكيفية إنشاد الفرس لأشعارهم وما تمتاز به طريقة إنشادهم لأشعارهم من بسط فى بعض المقاطع وقبض فى البعض الآخر لخلو لغتهم من حركات الاعراب المعروفة فى العربية ، فهو يقول فى ج ١ ص ٢٠٤ من البيان والتبيين

(وما الفرق بين أشعارهم — أى العرب — وبين الكلام الذى يسميه الفرس والروم شعراً وكيف سار النسيب فى أشعارهم وفى كلامهم الذى أدخلوه فى غنائهم وفى ألحانهم إنما يقال على ألسنة نسائهم وهذا لا يصاب فى العرب إلا القليل اليسير ، وكيف صارت العرب تقطع الألحان الموزونة على الأشعار الموزونة فتضع موزوناً على موزون ، والعجم تمطط الألفاظ فتقبض وتبسط حتى تدخل فى وزن اللحن فتضع موزوناً على غير موزون)

---

(١) داذى أو دادى بمعنى الخمر المريرة . . . با يخست أو باى خست بمعنى موطوءة بالأقدام
(٢) كفتم ، بمعنى قلت . . . آن بمعنى ذلك . . . خر بمعنى حمار . . . كفت بمعنى قال
(٣) جفت بمعنى عنقود من العنب
(٤) كور بمعنى أعمى ، بد أو بود بمعنى كان ، نمست بمعنى ليس ثملا فالشطرة معناها كان أعمى وليس ثملا
(٥) هذا البيت مضطرب وبه تحريف والكلمات الفارسية التى به هى « اندر » بمعنى فى ، « مكناد » بمعنى لا تجعل ، ببهشت أى فى الجنة

هذه هى جملة الأخبار التى تتعلق بالفرس مما رواه الجاحظ فى كتابيه البيان والتبيين والحيوان ، ومنها نتبين بجلاء أن الجاحظ كان مدققاً فيما روى من أخبار عن الفرس كما كان مدققاً فيما نقل الينا من لغتهم . ولست أشك مطلقاً فى أن الجاحظ الذى أخذ من ساير علوم زمانه بطرف والذى ألف لنا الكتب والرسائل فى كل باب وفن قد ألم إلماماً إن لم يكن كاملاً فالملم لا يشوبه كبير نقص بلغة الفرس وأخبار الفرس خصوصاً وأن العصر الذى نشأ فيه الجاحظ كان عصر طموح فارسى سبقته حركات فارسية كان الغرض منها كلهـا احياء فارس والتعظيم من شأن فارس ومن كل ما هو فارسى بل وأعادة السيطرة الفارسية إلى ما كانت عليه قبل الاسلام وقبل القادسية ، بدأت هذه الحركات بحركة الموالى والشعوبية ثم حركات الشيعة والقرامطة ثم حركات أخرى ظهرت فى هذا العصر وبعده بقليل وكان الغرض منها أبين وأظهر وكان محورها فى سجستان وفى بخارى وفى مرو وفى طبرستان بل وفى بغداد نفسها ، وقد أدت هذه الحركات ، فيما بعد ، إلى أن تصل فارس إلى ما طالما سمت إليه من استقلال ، وكان طبيعياً فى هذا العصر أن يشتد الطلب على كل ما هو فارسى وساعد على ذلك أن فارس كانت منذ البداية من أنشط الامارات التى ضمها علم الخلافة ، وأنها كانت تعتز دائماً بما كان لها من مدنية وحضارة وماض حافل مجيد ، وبما أخرجته من رجالات العلم الذين لم يألوا جهداً فى نشر ما لها من أخبار وثقافة ، ولا شك أن الذى نقله هؤلاء كان قدراً كبيراً لم يصل إلينا منه إلا القليل الأقل . ولكن لحسن الحظ بقى قدر لا يستهان به تضمنته طيات الكتب العربية التى وصلت إلينا من القرنين الثالث والرابع الهجريين ، منذ أن بدأنا نقابل فى البلاد الاسلامية نخبة من فحول العلم والأدب كان منهم من له حظ فى معرفة اللغتين العربية والفارسية فكان جيد التأليف فى اللغتين كما كان منهم من نظم فى اللغتين العربية والفارسية فكان جيد النظم والانشاد فيهما ، كما كان منهم من عنى بأخبار العرب وأخبار الفرس فكان محققاً عند الاثنين ، والى هؤلاء الأخيرين ينضم الجاحظ بما رواه لنا من أخبار وتاريخ

وإذا ذكرنا الجاحظ فى طليعة هؤلاء وجب علينا أن نشرك معه فى هذا الفصل ابن قتيبة ، والطبرى ، والمسعودى ، واليعقوبى ، والدينورى ، وحمزة الاصفهانى ، والبيرونى ، والبلاذرى ، وابن النديم ، والثعالبى وكثيراً غير هؤلاء ممن كتبهم لا زالت حافلة بطائفة طريفة من الأخبـار عن الفرس كالتى رواها الجاحظ إن لم تكن أشد طرافة وأولى بالعناية والدرس ...

ابراهيم أمين

بعثة الجامعة المصرية الى اليمن وحضرموت (١٩٣٦)

تقرير مبدئى عن نتائج أعمالها العلمية والثقافية

بقلم

سليمان احمد حزيّن

هذا تقرير مبدئى عن النتائج العلمية والثقافية التى توصلت إليها بعثة اليمن وحضرموت؛ وهى البعثة التى اشتركت فى إيفادها كليتا الآداب والعلوم، وكانت مكونة من أربعة أعضاء، هم الأفندية خليل يحيى نامى وكاتب هذا التقرير، عن كلية الآداب، ونصر شكرى درويش ومحمد توفيق الدسوقى، عن كلية العلوم؛ كما كان لها غرضان أساسيان: الأول اجراء بعض الابحاث العلمية الخاصة بالجيولوجيا، والجغرافيا، والآثار القديمة، ودراسة الأجناس (الانثروبولوجيا)، وعاداتها، ولهجاتها، ثم علم الحشرات. والثانى تمكين أواصر الصلات الثقافية بين مصر وهذا الجانب من الجزيرة العربية، وتعريف أهالى اليمن وحضرموت ببعض نواحى النهضة المصرية الحديثة

ولدى عودة البعثة تشرفتُ فى العام الماضى بتقديم تقرير إدارى ومالى إلى إدارة الجامعة، مفصلاً برنامج الرحلة وأوجه الانفاق فى سبيل انفاذه، ومبيناً فى الوقت نفسه بعض التفاصيل المتعلقة باستقبالنا فى كل من اليمن وحضرموت وفى ولاية عدن، وما لقينا من مساعدات من الحكومة والهيئات هناك. والآن وقد تمت مراجعة المواد والمجموعات الدراسية التى عادت بها البعثة، وأمكن حصر النتائج العامة بصفة مبدئيه، فاننى أتشرف بأن أرفع الخلاصة الآتية عن الناحيتين العلمية والثقافية من نشاط البعثة، تاركا التفاصيل إلى التقرير النهائى والابحاث الأخرى التى سأشير إليها فيما بعد

استغرقت الرحلة أكثر من ستة أشهر ما بين ابريل ونوفمبر سنة ١٩٣٦ . وكان طريقنا ، كما هو موضح بالخريطة المرفقة بهذا ، من عدن إلى لحج ثم إلى تعز واقليم الحجرية فى جنوب اليمن ؛ ثم من تعز إلى المخا على ساحل تهامة الغربى لليمن ، ثم إلى ميناء الحديده فى شمال تهامة ؛ ثم من الحديده اتخذت البعثة الطريق الجديد فوق الهضبة العليا إلى صنعاء ، ماره بباجل وسوق العبيد والمعبر ؛ ثم من صنعاء قامت برحلتين إلى شمال اليمن ، واحده إلى وادى الخارد وناعط وريده ، والأخرى إلى عمران وكحلان وحجة . ثم عادت من صنعاء إلى الحديده عن طريق القوافل القديم ، ماره بجبل النبى شعيب ومفحق والمناخة وحجيله ثم باجل والحديدة . ومن هذه الأخيرة اتخذت البعثة طريق البحر إلى جزيرة بريم ثم عدن ثم المكلا ؛ ثم بالبر إلى الشحر التابعة لها ، ثم اتخذت طريق السيارات الجديد فوق هضبة الحموم إلى وادى حضرموت حيث زارت تريم ؛ ثم سارت شرقاً على طول الوادى الى قبر هود وبئر برهوت ؛ ثم عادت الى تريم ، ومنها غرباً الى سيون وشبام والقطن وحريضه ثم المشهد وخرائب ريبون ؛ ثم على طريق القوافل فى وادى دوعان إلى الخريبه ثم فوق هضبة الجول إلى كور سيبان ثم المكلا مرة أخرى ؛ ومنها بالبحر الى عدن ومصر

وقد قطع الأعضاء أثناء هـذه الرحلة حوالى ٢٥٠٠ كيلو متراً ، منها نحو الثلثين بالسيارات والباقى على ظهور الدواب أو سيراً على الأقدام . وعادت البعثة بكميه وفيره من المواد الدراسية والمجموعات العلمية التى تحتاج دراستها الى توفر الوقت ووسائل البحث ؛ وقد أمكن حتى الآن حصر النتائج العلمية العامة بصفه مبدئيه يمكن تلخيصها فى الأبواب الآتية :

الچيولوچيا والفزيوغرافيا

كان من بين الأغراض الأولى للرحلة اجراء بعض الابحاث الخاصة بعلم طبقات الأرض ؛ خصوصاً وأن الجامعة أوفدت قبل ذلك بعثة علمية بحرية الى شواطىء البحر

الأحمر الشمالية ، فكان من المرغوب فيه أن تستمر بعثتنا الجديده هذه الابحاث على شواطىء البحر الأحمر الجنوبية . وفعلاً تم ذلك ، وتوصلنا الى تتبع خط الانكسارات الچيولوچيه على طول سواحل تهامة الغربية لليمن وفى منطقة لحج العليا خلف عدن ، وينتظر أن تلقى دراستنا فى هذه المناطق غير قليل من الضوء على التاريخ الچيولوچى للبحر الأحمر وعصور تكون انكساراته . كذلك زارت البعثة جزيرة بريم عند مدخل باب المندب ، وحددت تاريخها الچيولوچى بوجه أقرب كثيراً الى الدقة مما كان معروفاً من قبل . كما استطاعت أن تدرس بالتفصيل تكوينات اللاڤا الغطائيه ، وأنواع الصخور النارية المختلفة التى تكون هضبة اليمن نفسها ، وقد جمعت من هذه الصخور بضعة آلاف من العينات الچيولوچية . كذلك جمعنا كمية كبيرة من الحفريات وبقايا الكائنات البحرية القديمة التى وجدت فى طبقات الصخور الراجعة الى العصر الچوراسى (الزمن الچيولوچى الثانى) بشرق اليمن ، خصوصاً من المناطق التى لم يزرها چيولوچى من قبل . وفوق هذا فان البعثة عنيت بدراسة چيولوچيه الزمن الرابع (أو عصر پلايستوسين) ، واستطاعت أن تثبت وجود دورين مطيرين ، تفصلهما فترة جافة أثناء هذا العصر ، وقد امتازت هذه الفترة الجافة باضطرابات بركانية كثيرة فى شرق اليمن ، خصوصاً جهات همدان وما الى شمالها . وهذه الابحاث الأخيرة يمكن أن تعتبر فريدة فى بابها ، وهى تساعد على ربط الحوادث الخاصة بذبذبات المناخ واضطرابات القشرة الأرضية فى ذلك العصر مع ما هو معروف من شرق افريقيه وشمالها من ناحية ، ومن الهند من ناحية أخرى

أما فى حضرموت فقد درست البعثة المنطقة الساحلية وبقايا الأرصفة البحرية هناك ، كما جمعت منها كمية من القواقع . ثم انتقلت الى الهضبة الداخلية حيث تسود الرواسب الجيرية التى ثبت أنها ترجع كلها الى اوائل عصر الايوسين (أول الزمن الچيولوچى الثالث) ؛ ولو أنها ترتكز فى كثير من المواضع على رواسب رمليه أو كوارتسيه ترجع ، على ما يظهر الى أواخر العصر الكريتاسى (آخر الزمن الثانى) . وقد توصلت البعثة هنا الى اكتشاف بعض آثار يرجح أن تكون لثوران بركانى فى بداية الايوسين ، وينتظر

أن تسفر الدراسات التفصيلية لعينات الصخور التى جمعناها من حضرموت ، ومقارنتها بعينات اليمن إلى تحقيق بعض النقط الهامة فيما يختص بتاريخ الثورات البركانية فى هذا الجزء من الجزيرة العربية خلال الأعصر الچيولوچية

أما فيما يختص بالچيولوچيا الاقتصادية فان البعثة لم يكن فى برنامجها أن تبحث عن الثروة المعدنية . ولكنها مع ذلك أجرت بعض الابحاث بصفه عرضيه . وتستطيع مما جمعته من الأدلة أن تجزم بأن ما يشاع عن الثروة المعدنية الهائلة لجنوب غرب بلاد العرب عموماً ، وجبال اليمن على وجه الخصوص لا ينتظر أن تثبت صحته الابحاث التفصيلية فى المستقبل ؛ إذ أن الجهات التى تحتوى على صخور ينتظر أن تطوى معادن فى المناطق التى مررنا بها محدودة المساحة للغاية ، ولا توجد المعادن بها بكميات تجعل من الممكن استغلالها استغلالاً اقتصادياً مجدياً . وفى اعتقادنا أن منطقه عسير الواقعة داخل حدود المملكة السعودية ربما كانت أغنى ثروة من اليمن وحضرموت . على أننا قد وجدنا فى بعض جولاتنا أدله على وجود معدن الجرافيت بكميات متوسطة فى شمال اليمن ؛ كما أن هناك أدلة على وجود بعض آثار للبترول فى جهات مختلفة من اليمن وحضرموت ، ولكنها كلها لا تزيد على كميات صغيرة لا تصلح للاستغلال . ومع هذا فانه يمكن القول بأن اليمن تستطيع أن تزيد من ثروتها القومية كثيراً إذا ما عملت على استغلال الأملاح الكثيره الموجودة على سواحل تهامة الغربية ، والتى كان الأتراك يستغلونها بكميات وفيره أيام احتلالهم لليمن ؛ وقد يكون الملح من أسهل معادن اليمن استغلالاً ، نظراً لوفرة ملاحاته ، وقرب بعضها من ميناء الحديده (كملاحات الصليف) ، مما يسهل أمر النقل والتصدير

الجغرافيا العامة

عنيت البعثة من هذه الناحية بدراسة البيئة الجغرافية للمناطق التى زارتها ، وتأثير هذه البيئة فى الحالة العمرانية العامة . فلقد اشتهر الركن الجنوبى الغربى من الجزيرة العربية

بثروته الطبيعية وموارده التي تجعله يختلف اختلافاً ظاهراً عن داخلية بلاد العرب ؛ وكان على البعثة أن تتتبع أوجه هذا الاختلاف على أساس دراسة البيئة الجغرافية ؛ وقد استطاعت من هـذه الناحية أن تجمع من المعلومات ما يمكنها من تقسيم الركن الجنوبي الغربي من بلاد العرب الى الاقاليم الجغرافية (الطبيعية) الآتية :

(١) إقليم تهامة الساحلي . وهو سهل منخفض (أقل من مائة متر فوق سطح البحر) ورملي يمتد على السواحل الغربية على وجه الخصوص ؛ ويتراوح عرضه ما بين الشاطىء وقاعدة الجبال بين ٦٠ ، ١٠٠ كم . والتربة هنا إما رملية أو ملحية ؛ وفى مناطق محدودة جداً تعلوها طبقة من الطمى جلبتها السيول المتدفقة من الجبال أيام كان جريانها أكثر انتظاماً مما هو الآن ، أى أثناء العصر المطير الذى حدث فى البلايستوسين (راجع القسم السابق الخاص بالجيولوجيا والفزيوغرافيا) . وقد تبين أن جانباً كبيراً من أراضى تهامة كان يقع تحت سطح البحر إلى عهد جيولوجي قريب ، بدليل وجود القواقع البحرية فيما يشبه الأرصفة البحرية . والظاهر أن الشاطىء كان يمتد على حساب البحر بواسطة تكون حواجز مرجانية على مسافة معينه من الشاطىء ، ثم تحمل الرياح الآتية من ناحية الأرض الرمال وتلقى بها ما بين الشاطىء والحاجز المرجانى ، حتى تردم الشقة الواقعة بينهما ، وبذلك يزداد عرض سهل تهامة الساحلي . . . وهكذا

(٢) منطقة قاعدة الجبال (أو البيدمونت) . وهى التى تمثل منطقة المرور بين تهامة والجبال . وتربتها مكونة من رواسب هائلة حملتها مياه الوديان القديمة من الهضبة ، وارسبتها عند قاعدة الجبال ؛ وهـذه الرواسب على نوعين : (أ) الحصباء والرمال التى تكون المصاطب النهرية القديمة ، والتى تصل إلى ارتفاع ٣٠ متراً أو أكثر فوق مستوى قاع الوديان الحالية ؛ وهى كلها عبارة عن أراض غير صالحة للاستغلال إلا فى أغراض الرعي العامة . (ب) التربة الطميية التى تكون مدرجات داخلية لا يزيد ارتفاعها على ٨ أمتار فوق مستوى قاع الوديان الحالية ، والتى تمتد أحياناً على شكل دالات فوق سهول تهامة . وعلى هذه الرواسب الطمييه تقوم الزراعة وهى تعتمد على المطر

وعلى الرى فى بعض الجهات المحدودة ؛ ويمكن زيادة الأراضى المنزرعة إذا أدخل نظام خزن المياه ببناء سدود ولو صغيره عبر بعض الوديان ، حيث يمكن أن يتجمع الماء من موسم المطر إلى موسم الجفاف

(٣) منطقة الجبال نفسها . وهى تمتاز بتنوع الطبيعة والمناظر فيها بدرجة عظيمة ؛ ويختلف ارتفاعها من ٥٠٠ إلى ٣٥٠٠ متر فوق سطح البحر . وهى مكونة من قمم الجبال العالية ، ومنحدراتها ، والهضاب الواقعة بينها والتى تقطعها وديان يتبع بعضها الانكسارات الچيولوچيه ، وإن كان أغلبها من النوع التحاتى العادى . وأهم ما يلاحظ فى منطقة الجبال عامة الثروة الزراعية الكبيرة ، التى لها أثر بالغ فى الحياة العمرانية ؛ فالسكان هنا يعيشون على الزراعة التى أهم محاصيلها البن والحبوب بأنواعها (خصوصاً الذره) وبعض الفواكه . وقد ساعد على تقدم الزراعة خصوبة التربة ، التى هى من الصخور البركانية المفتته بفعل عوامل التحات ، وهى توجد ليس فقط فى بطون الوديان وإنما أيضاً على منحدرات الجبال ؛ ولكى يحافظ الأهالى على هذه التربة ضد السيول الجارفه فانهم يدرجون منحدرات الجبال وسفوحها بواسطة مدرجات صناعية تعرقل سير السيول ونقل التربة . وفى دراسة منطقة الجبال عنيت البعثة بملاحظة الفروقات المحلية بين مختلف أجزائها ، خصوصاً الجنوب والغرب من ناحية ، والشمال والشرق من ناحية أخرى

(٤) مناطق القيعان الداخلية . ولفظ قاع يطلق فى اليمن على الجهات السهليه المستوية السطح ، والتى تكون عادة محاطة بالجبال من أغلب جهاتها ؛ وهى إما أن تكون مستديرة على شكل حيضان أو مستطيلة على شكل سهول رسوبيه أو وديان عريضه ؛ وتمتاز بها الجهات الوسطى والشرقية من اليمن وتغطى سطحها رواسب ترابية دقيقة الذرات عظيمة الخصوبه ، جلبتها السيول أو الرياح ، وتقوم عليها الزراعة التى تروى بواسطة الأمطار أو الآبار . والحياة بها مستقرة ، وتشبه إلى حد كبير الحياة الزراعية فى منطقة الجبال نفسها ؛ إذ أن أغلب القيعان يقع على ارتفاع يزيد على ١٥٠٠ متر فوق سطح البحر

(٥) إقليم الجوف والمشرق . وهو منطقة منبسطه تقع فى شرق اليمن ؛ وتبدأ على شكل هضبة مكونة من صخور جيرية من العصر الجوراسى ، تتاخم الجبال اليمنية وتنحدر منها الى الشرق ، كما تقطعها بعض الوديان التى لا بد وأن كانت أكثر ماء وأقدر على النحات ونقل الرواسب أثناء الزمن الجيولوچي الرابع ، ولو أن بعضها لا يزال يجرى بقليل من الماء وبصفة شبه دائمة الى الوقت الحاضر. وتنتهى هذه الوديان فى الشرق الأقصى بمناطق سهلية أو دلتاوية ، هى التى قامت عليها حضارات اليمن الأولى فى العهدين المعينى والسبائى ؛ ويلاحظ أن أغلب الآثار اليمنية القديمة توجد فى هذه المنطقة التى تتراوح فى ارتفاعها بين ١٢٠٠ ، ١٨٠٠ متر

(٦) الأحقاف وحدود الربع الخالى . وهى تمثل مناطق رملية وملحية فى بعض الأحيان . ومع أن أحد طرق القوافل القديمة يقطعها من الشمال إلى الجنوب فانها تكاد تكون الآن خلواً من السكان ، فيما عدا بعض القبائل التى تعمل فى استغلال الملح ، أو فى الرعى المؤقت عقب موسم المطر

كل هذا عن الأقاليم الطبيعية العامة فى اليمن نفسها . اما حضرموت فقد أمكن التمييز فيها بين ثلاثة اقاليم أساسية :

(١) الساحل والمنخفضات المتصلة به . وهنا يلاحظ ان حافة الجزيرة العربية الجنوبية عبارة عن إنكسار چيولوچي هائل ، يصل احياناً الى الشاطىء نفسه ، ويبتعد عنه احياناً اخرى بمقدار ٥٠ كيلومتراً او اكثر ، فيحصر بينه وبين البحر منطقة ساحلية منخفضة ، كثيراً ما تأتيها الوديان من الداخل فتقطع سطحها فى بعض الجهات وتغطيها بالرواسب فى البعض الآخر فتحولها الى شبه سهول رسوبية . والحياة فى هذه الجهات الساحلية خليط بين الأعتماد على صيد البحر ، والقيام بقليل من الزراعة ؛ وقد كان لتنوع موارد الحياة على هذا النحو أثره فى الحالة الصحية العامة ، بالرغم من تفشى بعض الأمراض ، خصوصاً بالجهات التى توجد بها المستنقعات

(٢) المناطق المعروفة بالجول . وهو لفظ يطلق هناك على الهضاب الصخرية

المنبسطة ، والمكونة من حجر الجير الأيوسينى . وتقطعها الوديان العميقة الجوانب ، على نحو ربما كان من افضل الأمثلة المعروفة للهضاب الجيرية المقطعة . ويبلغ إرتفاعها فى بعض الجهات اكثر من ٢٠٠٠ متر فوق سطح البحر ؛ ولكنها لا تزيد فى المتوسط على ١٢٠٠ متر ؛ ويصل عمق الوديان التى تقطعها الى اكثر من مائة متر ؛ وقد استطاعت البعثة ان تدرس فى سطح هذه الهضاب ووديانها عدة دورات فزيوغرافية للتحات والأرساب ، يرجع بعضها الى العصر المطير فى الزمن الجيولوچى الرابع ، والبعض الآخر الى ما قبل ذلك . والأمطار فى الوقت الحاضر قليلة بجهات حضرموت ، خصوصاً فى الشرق والداخل ، ويزيد من الجفاف فوق هضاب الجول ان طبيعة صخورها الجيرية المسامية تساعد على تسرب المياه الساقطة من السطح الى الطبقات السفلى والى قيعان الوديان ، ولذلك فان سكان الجول من نوع القبائل الرحل ، ولو ان لكل قبيلة منها أرض خاصة بها ومراكز تفىء اليها للتزود بالماء او لجمع بعض المحاصيل الدائمة كثمر النارجيل وبعض النخيل المتفرقة فى شبه واحات بالوديان

(٣) وادى حضرموت وفروعه ، واهمها وادى دوعان (دوعن) ووادى عمد . وهذه الوديان عبارة عن مجارى هائلة يبلغ عرضها فى بعض الأحيان خمسة كيلومترات او اكثر ، كما يصل عمقها فى وادى حضرموت نفسه نحو ٣٠٠ متر ؛ وقد حفرتها المياه الجارية (والمجارى السفلية عن طريق الأذابة) فى الصخور الجيرية الايوسينية ، ووصلت الى الصخور الكوارتسية ، التى لم توجد بها حفريات ، ولكنها ترجع فى الغالب الى نهاية العصر الكريتاسى . وقد ردمت قيعان الوديان بالحصباء الغليظة فى أعالى الوديان والدقيقة نسبياً فى أسافلها ، وتعلو الحصباء طبقة سميكة من الطمى الناعم خصوصاً فى أسافل الوديان وعند ملتقياتها . والوديان جميعها جافة فى الوقت الحاضر لا يجرى بها الماء الا فى موسم السيول ؛ على انه قد ثبت وجود تيار مائى دائم يجرى تحت السطح فى طبقة الحصباء المشار إليها ، وهذا التيار يرجع فى أصله الى الأمطار الساقطة فوق الهضبة والسيول التى تجرى متقطعة فى فصل المطر . ولجريان المياه تحت الأرض فائدة كبرى ،

إذ أن ذلك يقلل من تبخرها وضياعها بسبب التعرض للشمس والهواء ، كما يساعد على توزيع مواردها على طول السنة بدلاً من قصورها على فصل واحد . وتحفر الآبار فى طبقة الطمى حتى تصل الى طبقة الحصباء التى يستمد منها الماء . ويلاحظ ان الوديان والروافد الجانبية تنحدر الى وادى حضرموت الأساسى ، وان هذا الأخير ينحدر من ارتفاع ١٠٠٠ متر فى الغرب الى مستوى البحر فى الشرق ، ولذلك فان المياه الأرضية تتجمع فى مجرى وادى حضرموت الأسفل ، وتظهر هناك على السطح بصفة دائمة ؛ ولقد زارت البعثة بعض هذه المناطق السفلى من الوادى ، ودرست مجراه الى قبر النبى هود . والحياة فى الوديان بحضرموت زراعية مستقرة ، إذ تزرع المحاصيل الدفيئة والحارة وأهمها النخيل والذرة وبعض الفواكه . وبالاضافة الى هذه الموارد المحلية هناك عدة مدن هامة يقطنها كبار التجار من الحضارمة الذين يهاجرون الى الشرق الأقصى ، فيجمعون ثروات طائلة ، ثم يعودون للحياة الهادئة فى وطنهم الأصلى ، حيث ينفقون ما جمعوا فى جهادهم الطويل ، وحيث يزيدون من مظاهر العمران فى هذا الوادى الذى تطول غيبة بعضهم عنه اربعين عاماً او اكثر فى بعض الأحيان

دراسة المناخ

وبالاضافة الى الدراسات الجغرافية العامة كان على البعثة ان تقوم ببعض الأبحاث الخاصة بالمناخ ، نظراً لأن هذا الأخير يكون عنصراً هاماً من عناصر البيئة الجغرافية ، كما ان الحالة المناخية لهذا الجانب من الجزيرة العربية مسئولة الى حد كبير عن الفرق الهائل بينه وبين وسط بلاد العرب وشمالها ؛ فلقد كان من المعروف دائماً ان الجنوب اكثر مطراً ، وان تساقط الأمطار فيه له صفة موسمية ، فهو يقع فى اشهر الصيف وأوائل الخريف ؛ اما وسط بلاد العرب وشمالها فالمطر فيه من النوع الطارىء غير المنتظم ، كما انه فى اقصى الشمال يسقط فى اشهر الشتاء دون الصيف . ولقد كان من خطة البعثة المرسومة ان تتفق زيارتها وموسم المطر فى الجنوب ، نظراً لأن اغلب البعثات الأجنبية

كانت تختار فصل الشتاء الجاف لملائمته من الوجهة الصحية ، وقد استطاعت البعثة اثناء الأشهر التى اقمناها باليمن وحضرموت ان تجمع من المعلومات ما يساعد على اعطاء صورة صحيحة بقدر الامكان عن الحالة المناخية إبان هذا الفصل الهام من السنة والذى يتركز فيه اغلب نشاط السكان .

وكان على البعثة ان تتتبع هذا البحث من نواح ثلاث :

(١) اخذ القياسات وجمع الاحصائيات العلمية الدقيقة عن حالة المناخ ، وذلك بقراءة الآلات المتيورولوجية ، وتسجيل درجات الحرارة ، والضغط ، والرطوبة ، وكميات المطر الساقطة ، واتجاهات الرياح وقوتها ، الى غير ذلك من ظاهرات الطقس ثلاث مرات فى كل يوم ، الا فى ايام الارتحال ، او فى حالة التعذر الشديد ، حيث يكتفى بأخذ القياسات وقراءة الآلات وتسجيلاتها مرة واحدة او مرتين فى اليوم . وهذه الآلات جميعها تكرمت مصلحة الطبيعيات المصرية بأعارتها للبعثة مدة عملها

(٢) جمع المعلومات من الأهالى عن حالة الطقس والمناخ وتقلباتها ، وعن مواسم الحرارة والبرودة النسبية ، والمطر والجفاف ، والرياح وشدتها ، والضباب وانتشاره وغير ذلك ، ثم عن الذبذبات المناخية والكوارث الجوية التى قد تحدث من عام الى آخر

(٣) إجراء بعض الدراسات التاريخية والمباحث الأثرية الخاصة بتطور المناخ فى عصور التاريخ ، خصوصاً اثناء الحضارات المعينية والسبائية والحميرية باليمن فى الالف السابقة للميلاد والقرون الخمسة التالية له

وقد عادت البعثة من الناحيتين الأولين بسجلات علمية دقيقة ، تشتمل على تسجيلاتها وقراءآتها للآلات العلمية بقدر ما سمحت به ظروف السفر والارتحال ، وكذلك بملاحظات وافية جمعتها على طول الطريق . وتستلزم دراسة هذه السجلات والملاحظات ، ومقارنتها بقياسات الطقس والمناخ فى البلاد المجاورة ، خصوصاً افريقية الشرقية ، مجهوداً كبيراً ؛ ولكن المأمول ان تلقى تلك الدراسة المقارنة غير قليل من

الضوء على احوال المناخ وتقلباته فى هذه المناطق جميعاً ، وان يساعد ذلك على اتمام الدراسات الخاصة بمنابع النيل (ومواسم الفيضان) فى افريقية الشرقية . اما من الناحية الثالثة من البحث (التاريخية) فقد امكن الوصول الى نتائج علمية طريفة ؛ إذ اثبتت البعثة وجود دور ممطر اثناء قيام الحضارات اليمنية والحضرمية القديمة ، ومع ان زيادة المطر اذ ذاك عنها فى الوقت الحاضر لم تكن كبيرة من حيث كميتها ، فانها كانت عظيمة من حيث تأثيرها الفعلى فى ازدياد المراعى وانتشار الزراعة فى اراض شديدة الجفاف فى الوقت الحاضر . ولقد كان تدهور الحضارات القديمة وتشتت القبائل وانبعاث الهجرات من تلك الجهات فى العهد السابق للأسلام مباشرة مرتبطاً ، على ما يظهر ، ارتباطاً وثيقاً بتغييرات المناخ وذبذباته وعودته الى الجفاف النسبى بعد الحالة الممطرة . وهذه النتائج ستساعدنا على اجراء المقارنة بين ذبذبات المناخ فى جنوب بلاد العرب وشمالها اثناء هذا الدور الهام من تاريخ الشرق العربى

الآثار والنقوش القديمة

وكانت مهمة البعثة فى اجراء الأبحاث الأثرية منقسمة الى شطرين :

(ا) البحث عن آثار عصر ما قبل التاريخ ، وهى عبارة عن آلات حجرية توجد عادة فى التكوينات والرواسب او على السطح ، وأوانى فخارية بين الأكوام الأثرية وما اليها من مخلفات ذلك العهد السحيق . وقد كان البحث عن مثل هذه الآثار ، وتحقيق بعض النقط الخاصة بعصر ما قبل التاريخ من الاغراض الاولى التى فكرت البعثة من اجلها فى القيام بهذه الرحلة ؛ إذ ان احد اعضاء البعثة (س. ا. ح.) كان قد قام ببحث لرسالة الدكتوراه خاص بأصل الحضارة المصرية ، واتصالاتها الأولى بالبلاد المجاورة لها فى عصر ما قبل التاريخ ؛ وثبت من هذا البحث ان الحضارة المصرية فى أسسها الأولى منذ نهاية العصر الحجرى القديم (وأثناء العصر الحجرى الحديث وعصر ما قبل الأسرات) هى حضارة مصرية ، نشأت وترعرعت فى حوض النيل بنفسه ؛

كما ثبت أن اتصالاتها مع العالم المجاور فى شمال الشرق العربى من ناحية ، وفى داخلية الصحراء الكبرى وشمال أفريقيه من ناحية ثانية ، ثم فى النوبة والسودان من ناحية ثالثة ، قد اتت كلها متأخرة نسبياً ، اى بعد ان تم تكوين الحضارة المصرية وتطورها الاول محلياً ؛ ولذلك فان العناصر الأجنبية لم تطغ على العناصر الأصلية، ولم تطمس مسحتها المصرية الصميمة ، وان كانت قد زادت من تنوع المظاهر المادية للحضارة المصرية . وكان هذا الرأى مخالفاً للرأى السائد حتى عهد قريب ، على انه لم يكن بالامكان الجزم به بصفة نهائية حتى تستكشف الجهات الجنوبيـة من الشرق العربى (التى اشتهرت بحضاراتها القديمة) ، لعلنا نعثر بها على آثار يمكن ان تعتبر أصلاً للآثار المصرية او لبعضها

وقد بذلت البعثة جانباً من مجهودها ووقتها فى البحث عن مثل تلك الآثار، بأجراء الحفائر فى التكوينات والرواسب القديمة وفى الأكوام الأثرية والكهوف والغيران التى يحتمل ان يكون الأنسان الأول قد قطنها . ومع اننا عثرنا على كميات ضئيلة من آثار العصر الحجرى القديم بالهضبة اليمنية وبحضرموت ، فان الصلة بينها وبين الآثار المصرية لم تكن واضحة . كما أننا عثرنا بحضرموت وولاية لحج (خلف عدن) على كميات هائلة من الآثار والآلات الحجرية الأحدث عهداً ، ولكننا استطعنا باستقصاء البحث ان نثبت انها تختلف فى صناعتها عن الآثار المصرية ، وانها أقرب ما تكون الى ما عرف من الآثار فى شرق أفريقية ، وعلى الأخص مستعمرة كينيا والحبشة الشرقية . ولم تقف البعثة عند هذا الحد ؛ وانما واصلت بحثها بين آثار حضرموت (خصوصاً خرائب ريبون قرب المشهد بوادى دوعان) ، حتى استطاعت ان تثبت ان هذه المخلفات متأخرة فى تاريخها كثيراً عما يماثلها من الآثار فى مصر . وعلى ذلك فلم يبق شك فى ان هذه الأخيرة قد سبقت فى حضارتها جنوب بلاد العرب وشرق أفريقية . ويسرنا بهذه المناسبة ان نذكر ان بعثة بريطانية توجهت الى حضرموت هذا العام (١٩٣٨) ؛ وقد بلغنا من رئيستها ان نتائج ابحاثها وحفائرها تتفق تماماً مع ما توصلت اليه بعثتنا

من قبل (وقد نشرت خلاصة لأبحاثنا فى العام الماضى (١٩٣٧) بمجلتى *Nature* الأنجليزية و *L'Anthropologie* الفرنسية حفظاً للأسبقية ؛ أنظر الاشارة الى ذلك فيما بعد)

(ب) البحث عن الآثار التاريخية واجراء الحفائر فى بعض خرائب اليمن وحضرموت . وقد كان برنامجنا يقضى فى اول الأمر ان نصل الى مأرب عاصمة سبأ ؛ ولكن ذلك للاسف لم يكن بالامكان نظراً لحالة القبائل فى تلك الجهات المتطرفة من اليمن اثناء إقامتنا هناك ، ثم لبعض صعوبات ادارية جعلت من المتعذر على الحكومة اليمنية ضمان إجراء الحفائر على الوجه المرغوب فيه هناك ؛ لذلك استعضنا عن زيارة اقليم مأرب باجراء أبحاث مختلفة فى شمال اليمن ؛ وعلى الاخص فى مدينة ناعط ، حيث كشفت البعثة عن هيكل كبير من العهد السبائى ؛ كما عثرت على اكثر من ستين نقشاً بين الخرائب ، وهى كلها بالطبع من النقوش التى لم ينشر عنها شيء من قبل ، وعدد منها وجد محفوراً على صخور بأسفل الحفائر . وبالرغم من ضيق الوقت ، فقد أجرى الحفر بعناية تامة ، بحيث اخذت رسوم وصور كافية للتحقق من طبيعة البناء وفن الهندسة . ولعل اهم ظاهرة فى الهيكل المذكور ، وجود عدد من المسلات (أو الأعمدة ذات القطاع المربع) التى يظهر ان نظام إقامتها وطريقة نحتها اقتبست عن مصر (فى العصر البطلمى على الأرجح)

وفى غير ناعط درست البعثة عدة مواقع أثرية باليمن ، كما جمعت نحو أربعين نقشاً حميرياً ، يذكر بعضها القبائل وآلهتها ، كما يشير البعض الآخر الى الحالة السياسية فى العهد الحميرى . كذلك صرحت الحكومة اليمنية للبعثة بدراسة المجموعة الأثرية بمتحف صنعاء وتصويرها ؛ وقد استطعنا من هذه الدراسة أن نصل إلى نتائج تلقى بعض الضوء على تطور فن النحت والحفر من زمن المعينيين والسبائيين الأول ، حين كان هذا الفن رمزياً فى أساسه ، إلى زمن الحميريين الذين كانت لهم صلات وثيقه بالعالم الشمالى والفن الاغريقى ، مما ساعد على أن يصبح فنهم فناً تحقيقياً إلى حد كبير

وفى حضرموت أجرت البعثة بعض الدراسات و الحفائر خصوصاً بخرائب ريبون التى أشرت إليها من قبل ؛ كما جمعت عدداً من النقوش الحميرية بين الخرائب . ولعل

أطرف ما عثرنا عليه بعض الحروف والنقوش المحفورة على قطع الفخار ، بدلاً من الحجر ، مما لم يكتشف مثله من قبل فى جنوب بلاد العرب . كذلك عثرت البعثة على عدد كبير من المخربشات (أو الجرافيتى) على الصخور ، خصوصاً قرب مدينة شبام بوادى حضرموت الأوسط ؛ وهذه المخربشات من عمل الرعاه والتجار إذ ذاك ؛ وهى تصور لنا الحياة الشعبية ، والنشاط الرعوى والتجارى ، خصوصاً وأنها تصطحب بغير قليل من رسوم الحيوانات والصور الرمزية ، مما نقلته البعثة وصورت ما أمكن تصويره منه . وقد تبين أن هذه المخربشات تشتمل على أكثر من ١٥٠ نقشاً حضرمياً قديماً ؛ وأن عدداً كبيراً منها يمثل أسماء أعلام ، وهذا فى نفسه سيكون مفيداً ، لأنه يعطينا فكرة عن الأسماء الشعبية الشائعة فى ذلك الوقت . كذلك فى طريق عودتنا من خرائب حضرموت الداخلية إلى الشاطىء عثرنا على عدد من النقوش التى حفرها التجار والمسافرون القدماء على الصخور فى نفس الطريق الذى تستعمله القوافل الآن بين وادى دوعان والمكلا ؛ وقد كان هذا دليلاً طريفاً على أن الطريق الحالى هو بعينه الذى كانت تستعمله القوافل فى عهد الحضارات الحضرمية القديمة

دراسة الأجناس

كذلك كان من المعروف اجمالاً أن العرب الجنوبيين يختلفون عن العرب الشماليين فى الجنس والأصل . وقد وكل الى البعثة تحقيق هـذه النقطة بواسطة المقاييس الانثروبومتريه ، وهى عبارة عن مقاييس تؤخذ بواسطة الآت خاصة لابعاد الرأس والوجه والقامة والأطراف ، وبعض الصفات الجنسية العامة كلون البشرة والعينين ، ولون الشعر ونوعه . . . الخ . وقد استطاعت البعثة أن تدرس نحو ١٣٥٠ شخصاً ، بمعدل حوالى ٢٥ مقياساً (وملاحظة) للشخص الواحد ؛ وسجلت كل هذا على فيشات خاصة ، كما أخذت صوراً فوتوغرافية أماميـة وجانبية لأربعمائة شخصاً من بين هؤلاء . ومن الأشخاص الذين أخذت مقاييسهم ٨٠٠ باليمن ، ٥٣٠ بحضرموت ؛ وهم موزعون على

جميع أجزاء الركن الجنوبى الغربى للجزيرة ، بحيث أنهم يمثلون جميع القبائل الهامة هناك تقريباً ؛ ويمكن أن يعتبر السجل الذى لدينا الآن من المقاييس والملاحظات والصور ممثلاً لسكان هذا الاقليم تمثيلا صادقاً إلى الحد المطلوب . ومع أن دراسة الأرقام التى لدينا ، وحساب المتوسطات اللازمة ، ثم مقارنتها بما هو معروف من الاحصائيات والمقاييس فى شمال بلاد العرب سيستغرق مدة طويلة ، فقد أمكن الحكم اجمالاً بأن جنوب غرب بلاد العرب لا يختلف فقط عن الشمال من حيث الجنس والمميزات الجنسية ، وإنما هو فوق ذلك يمثل منطقة مختلطه ، تسكنها عناصر مختلفة ، لا بد وأنها وصلت إلى هذا الجانب من الجزيرة فى أكثر من موجة جنسية واحده ، أثناء الهجرات القديمة

فشمال اليمن (ووسطه) تقطنه عناصر متوسطة القامة ، متوسطه الرأس ، طويلة الوجه ، متموجة الشعر (موجات قصيرة) ، شماء الأنف ، ليس فى فمها أى بروز زنجى ؛ وهذه العناصر تقرب فى ملامحها وميزاتها العامة من سكان شمال بلاد العرب ؛ فهم يمثلون على الأرجح هجرة (سامية) قديمة من الشمال ، احتلت شمال اليمن واستطاعت بعض طلائعها أن تتوغل إلى أرض يافع خلف عدن . كذلك وجدت البعثة أن بعض القبائل اليمنية الشمالية تمتاز نسبه من بين أفرادها (٨ — ١٢ ٪) بميل لون عيونها إلى الزرقة ، وشعرها إلى الاصفرار ، وبشرتها إلى البياض ؛ مما يدعو الى افتراض أن هذه العناصر تمثل هجرة أخرى قديمة من الساميين المختلطين ببعض العناصر الشقراء من الهضبة الطورانية أو ما وراءها (مثل اليهود القدماء) . ومن الطريف حقاً أن تكون هذه العناصر الشقراء متمثلة فى المناطق التى لاحظت البعثة بها من الآثار القديمة ما يؤكد الاتصال الدقيق مع الشمال (مثل منطقة ناعط)

أما جنوب اليمن فتقطنه عناصر متوسطة القامة ، مستديرة الرأس ، عريضة الوجه نسبياً ، قصيرة الأنف ، وبينها عدد من الأشخاص ذوى الفم البارز ، وهؤلاء بالطبع يختلفون عن سكان المناطق الشمالية ، ولا بد وأنهم يمثلون موجة مختلفة من الهجرات

القديمة ، أو على الأقل هم يمثلون عنصراً أكثر اختلاطاً من سكان اليمن الشماليين ؛ ويلاحظ على الخصوص أنهم يشتركون فى بعض المميزات الجنسية مع سكان حضرموت الداخلية، الذين يمتازون بشدة استدارة الرأس وقصره (كنتيجة لانبطاح مؤخرة الجمجمة) ، كما تقصر قاماتهم ، وتقصر أنوفهم ، وتزيد نسبة بروز الفم بينهم ؛ ويغلب على الظن أن اليمنيين الجنوبيين هم نتيجة اختلاط المهاجرين الشماليين بعناصر أخرى أقدم منها ، أتت من الشرق ، أى من ناحية حضرموت ، وقد استطاعت البعثة أن توازن بين محورى الهجرة الأساسيين (الشرقى — الغربى من ناحية والشمالى — الجنوبى من ناحية أخرى) ، وأن تثبت بما يقرب من اليقين أن العنصر الشرقى أقدم فى بلاد العرب الجنوبية من العنصر الشمالى . كما تتبعت البعثة بنوع خاص ظاهرة بروز الفم ، نظراً لاحتمال مجيئها من افريقية الزنجية أى من الغرب ؛ ولكنها استطاعت أن تثبت أنه ، بصرف النظر عن تهامة اليمن على ساحل البحر الأحمر المواجه لافريقية مباشرة ، فان نسبة بروز الفم بين اليمنيين الجنوبيين (من سكان منطقة الجبال) والحضارمة تزداد كلما اتجهنا نحو الشرق ، على عكس ما كان منتظراً لو أنها كانت مكتسبة من افريقية ؛ وهذا نفسه يدعو الى الترجيح بأن بروز الفم صفة شرقيـة ظهرت فى جنوب بلاد العرب كنتيجة لهجرة أتت من الشرق ، ولا يرجع الى الاختلاط مع أية عناصر زنجية يمكن أن تكون قد هاجرت من افريقية . بل ان لدينا أدلة اضافية على ان تلك الهجرة الشرقية القديمة قد حملت الى حضرموت بعض مميزات جنسية أخرى اظهرها انبطاح مؤخرة الرأس ، على نحو يجعله قريب الشبه الى الرأس الارمنى ، الذى ينتشر أيضاً بدرجة خفيفة فوق هضبة ايران ويمتد ، على ما يظهر ، الى الدكن بالهند

أما الجهات الساحلية من حضرموت فتقطنها عناصر تمتاز على العموم بالرأس المتوسط أو المستطيل أحياناً ، وبالأنف المتوسط ، والفم البارز ، والقامة الطويلة نسبياً . وهذه العناصر تقل تدريجياً كلما اتجهنا نحو الغرب حتى نصل إلى تهامة اليمن ، حيث نشاهد عناصر مختلطة تماماً ، ويظهر بينها الأثر الافريقى كنتيجة للهجرات من ناحية ، وبجلب

العبيد من ناحية ثانية ؛ ولكن المهم أن الأثر الافريقى ، كما ذكرنا ، لا يعدو منطقة تهامة اليمن الساحلية ، ولا يتوغل إلى منطقة الجبال الحالية تقريباً من الأثر الزنجى ؛ وحتى فى بعض جهات حضرموت ، حيث يشاهد أثر الزنوج ، تميل العناصر الحضرمية الى عدم الاختلاط بالعناصر السوداء ، الذين يمثلون مستعمرات ، ويعيشون فى شبه عزلة عنصرية ويعمل الرجال منهم كجنود فى الغالب ؛ اللهم إلا فى بعض جهات ساحلية (كالمنطقة الواقعة غرب المكلا) حيث استوطن الزنوج ، واشتغلوا بالزراعة ، واختلطوا بالأهالى الأصليين منذ أجيال عديدة ؛ ويلاحظ أثرهم فى ظهور عنصر خليط ، تغلب الصفات الزنجية فيه من حيث لون البشرة ، وفلفلة الشعر (أو شدة تجعده) ، واستعراض الأنف وانفطاسه

وبالاضافة إلى هذه الحقائق التى تمس التوزيعات العامة للأجناس والمميزات الجنسية فى جنوب بلاد العرب ، استطاعت البعثة أن تدرس أمثلة محلية خاصة ببعض الأقليات الجنسية ؛ وأهمها اليهود الذين لهم مستعمرات متفرقة باليمن (خصوصاً صنعاء) ، دون حضرموت حيث لا أثر لهم بالمرة تقريباً . وهم ينقسمون إلى فريقين : فمنهم من كان يمتاز بالصفات اليهودية السامية ، وبشكل الأنف (اليهودى) الخاص ، وهم العنصر المهاجر ؛ ومنهم من لا يختلف فى شىء عن السكان اليمنيين فى المناطق المجاورة ، فهم يمنيون متهودون لا أكثر ولا أقل (ولعلهم من سلالة من تهود من الأهالى تحت حكم بعض ملوك حمير الذين اعتنقوا الديانة اليهودية)

ويمكن أن نخرج من هذه الدراسات الجنسية التفصلية بالنتائج العامة الآتية : —

(١) أن التفرقة بين عرب الجنوب والشمال تنبنى ، ليس فقط على أساس ثقافى وتاريخى ، وإنما أيضاً على أساس جنسى تثبته المقاييس الانثروبومترية ، والملاحظات المتعلقة بها

(٢) أن جنوب بلاد العرب يمثل منقطة اختلاط جنسى ، ولا بد وأنها كانت معبراً لكثير من الهجرات ، التى يرجح ان أهمها جاء من الجانب الاسيوى نحو افريقية

(٣) انتهت البعثة من دراسة توزيعات العناصر الجنسية باليمن وحضرموت ، وبدأت فى عمل المقارنات على المناطق المجاورة او القريبة وأهمها :

«ا» : شمال بلاد العرب وخصوصاً صحراء سوريا ، بجانبيها العراقى والشامى ؛ ويظهر من المباحث المبدئية ان التشابه الجنسى بين جنوب بلاد العرب وبعض قبائل الشمال يرجع إلى سببين : (١) هجرة قديمة لبعض العناصر السامية من شمال الجزيرة العربية إلى شمال اليمن ، تلتها بعض هجرات أخرى لليهود وغيرهم . (٢) هجرة فى اتجاه مضاد من اليمن (خصوصاً شرقها) نحو شمال بلاد العرب ، ويظهر انها كانت عن طريق جنوب نجد واقليم الحسا (الأحساء) ؛ وهى التى يعرف بعضها باسم هجرات قضاعة التى حدثت قبل الاسلام بنحو أربعة قرون

«ب» : هضبة ايران والهند . وقد اثبتت بعض الابحاث السابقة صلة الأولى منها بسكان جبل عمان فى جنوب شرق الجزيرة . وترمى ابحاث بعثتنا إلى اثبات صلة كل من ايران والهند بحضرموت وجنوب اليمن وسيكون لهذه النقطة اهمية خاصة فى دراسة تاريخ الهجرات الأسيوية

«ج» : افريقية الشرقية . وعلاقاتها الزنجيه ، كما ذكرنا ، قاصرة (فيما عدا بعض المستعمرات فى داخلية حضرموت) على الجهات الساحلية خصوصاً فى تهامة اليمن والجهات الواقعة غرب المكلا على الساحل الجنوبى . على ان من المنتظر ، فى الوقت نفسه ، ان تثبت الصلة القوية بين سكان هضبة اليمن وبعض سكان اقليم المرتفعات فى الحبشه ، حيث تذكر الأساطير والتواريخ القديمة هجرات القبائل السامية (او التى تتصف بأنها كذلك) من بلاد العرب الجنوبية الى تلك المنطقة

دراسة الاثنوغرافيا واللهجات :

ولم يكن فى برنامجنا عمل دراسة تفصيلية لحالة السكان فيما يتصل بالاثنوغرافيا ، او علم وصف الشعوب ؛ ولكننا جمعنا المعلومات الاثنوغرافية العامة فى الجهات

التى مررنا بها على قدر الامكان ؛ فتعرفنا على بعض مظاهر الحضارة المادية كنوع السكن ، وادوات المعيشة عند القبائل ، ثم مظاهر النشاط الزراعى او الرعوى ، وادوات كل منهما ، الى غير ذلك من الدراسات المتعلقة بنوع التحضر المادى ودرجته

كذلك درسنا بعض النظم الاجتماعية على الخصوص فى حضرموت ، حيث يوجد نظام الطبقات بشكل أوضح جداً منه فى اليمن ، التى يسود بها نظام القبائل على النحو المعروف ، ولا يكاد يوجد بها أثر لنظام الطبقات ، فيما عدا التمييز بين البدو (الرحل) من أهل المشرق وبين القبائل المستقرة من أهل الجبال (الزراعيين) ، أو نحو ذلك من ضروب التفرقة على أساس اقليمى أكثر منه اجتماعى . أما حضرموت فتمتاز بالتفرقة بين الطبقات على أساس اجتماعى ، وعلى نحو يختلف عما هو معروف فى بقية الجزيرة العربية ؛ بل إنه يشبه نظام الطبقات فى الهند من بعض الوجوه وبدرجة مخففة . وقد أمكن التمييز فى حضرموت بين الطبقات الآتية (فيما عدا أسرات السلاطين من آل القعيطى وآل الكثيرى) :

(١) «السادة الأشراف» . وهم ذرية النبى صلى الله عليه وسلم ؛ ويمثلون أعلا الطبقات ، وأبعدها نفوذاً ، خصوصاً بعض البيوتات الكبيرة التى لم تقصر نفوذها على الجانب الدينى وتراثه القديم ، وإنما عملت فى التجارة خارج حضرموت فجمعت ثروات طائلة أضافت بها إلى شرف النسب وجاهة الحسب . وعلى رأسهم جميعاً بحضرموت السادة آل الكاف

(٢) «المشايخ» . وهم الطبقة المثقفة من غير الاشراف ، ويمثلون فى الغالب جماعة التجار وأهل العلم من متوسطى الحال او المتيسرين ؛ ولهم فى بعض الأحيان شىء من النفوذ الادارى

(٣) «العبيد» . وهم عبارة عن مستعمرات من الزنوج الذين جلبوا من افريقية لاستخدامهم كعبيد أو جنود للحراسة فى أول الأمر ؛ ولكنهم استأثروا بالسلطة

العسكرية ، خصوصاً فى جهات حضرموت الداخلية البعيدة عن نفوذ آل القعيطى ، حيث يرتزق العبيد مما يجبون أو يفرضون من شبه جزية على الأهالى والحكومات المحلية

(٤) «الضعفاء والمساكين» (هكذا يعرفون) . وهم عامة الشعب فى المدن والقرى الزراعية وعلى الساحل ؛ وهم ذوو الحرف العادية الدارجة او الحقيرة ممن تقوم فى الحقيقة على أكتافهم الحياة الانتاجية بالبلاد .

(٥) «القبائل» . وهم البدو البعيدون عن السلطة فى قيافى حضرموت ، وبعض جهات الوادى المتطرفة فى الشرق والغرب . وهم يحترفون الرعى وقليلاً جداً من الزراعة ، كما ان بعضهم يحترف نقل المتاجر واحتكار الطرق ، او على الأقل جباية ضرائب المرور فى الأراضى الواقعة تحت نفوذهم

وقد عنينا بنوع خاص بتتبع أصل كل من تلك الطبقات ، ودراسة نظمها الاجتماعية ، وعاداتها ، وتقاليدها ، وعلاقة بعضها ببعض من جهة ، ثم علاقاتها جميعاً بالسلطات المحلية والعالم الخارجى من جهة أخرى

كذلك عنيت البعثة بناحيــة جديدة من البحث ، تتعلق بدراسة اللهجات التى تستعملها القبائل والجماعات المختلفة فى كل من اليمن وحضرموت . فجمعت قوائم طويلة من الألفاظ والمصطلحات ، خصوصاً الغريبة منها عن العربية ، مما كان موروثاً عن اللهجات القديمة قبل الاسلام ، ومتصلاً باللهجات الحبشية القديمة والحديثة كما هى الحال باليمن ، أو دخيلاً من ناحية الهند والملابار خصوصاً بين أهل حضرموت . كذلك درسنا التراكيب وطرق النحت والتصريف والاعراب ، وقد ألقت كلها غير قليل من الضوء على مشكلة اللهجات واختلافها فى جنوب بلاد العرب عنها فى الشمال . كما سجلت البعثة عدداً قليلاً من اسطوانات الشمع ، لاثبات اللهجة فى النطق ؛ ولو أننا نأسف لأن استعدادنا بالآلات العلمية الخاصة بالتسجيل وغيره لم يكن بقدر ما كنا نحب

دراسة الحيوان والحشرات (الانتومولوچيا)

ولم تكن دراسة البعثة قاصرة على البيئة الطبيعية فيما يختص بالچيولوچيا والجغرافيا ، ثم دراسة الانسان فى أجناسه وجماعاته وآثاره ؛ وإنما كان علينا أيضاً أن نجمع الحيوانات ، خصوصاً الصغيرة منها ، والحشرات بنوع خاص . ذلك أن هذه المنطقة لم تكن قد درست من هذه الناحية قبل الآن . وفعلاً جمعت البعثة حوالى ٦٠٠٠ عينة من الحيوانات الصغيرة ، وأهمها أنواع الذباب والفراش والجراد ، وبعض الآفات الزراعية الأخرى . وهذه المجموعة تمثل الحياة الحيوانية الصغيرة فى جميع أنواع البيئة ، من ساحل البحر إلى أعلا قمم الجبال باليمن ، ومن المناطق المطيره بجنوب غرب الهضبة اليمنية إلى الشديدة الجفاف بشرق حضرموت وشمالها . وقد جمعت البعثة إلى جانب الحيوانات عينات من النبات تمثل البيئة التى تعيش عليها كل مجموعة من الحيوان ، كما أخذت صوراً عديدة تمثل مناظر تلك البيئة

وللمجموعات الحيوانية والمعلومات التى عدنا بها قيمة مزدوجة ؛ فهى تهمنا من الناحية العلمية البحتة ، لأنها تضيف عدداً غير قليل من الأنواع الجديدة ، التى لم تكن معروفة للعلم من قبل ، كما أنها تبين عن بعض النواحى الجديدة من هجرات الحشرات المختلفة بين افريقية وجنوب غرب آسيا ؛ ثم إن لها فى الوقت نفسه قيمة عملية ، فيما يختص بعلاقة بعض الحشرات والآفات بالنباتات الزراعية ، خصوصاً فى حالة الجراد ، الذى تتبعت البعثة أماكن توالده ، وطرق هجراته بجنوب بلاد العرب ، ومواسم انتقاله ، وغير ذلك مما له صلة بالابحاث التى تجريها وزارة الزراعة المصرية الآن بالسودان الشرقى والصحراء الشرقية ، والتى تجريها حكومات المستعمرات البريطانية المختلفة فى شرق افريقية

وعندما تنتهى دراسة مجموعاتنا الحيوانية ، وترتيبها بمتحف قسم الحشرات بكلية العلوم ، ستكون من غير شك من أثمن المجموعات التى من نوعها . بل إن القائمين بأمر

قسم الحشرات بكلية العلوم ينتظرون أن يؤدى تحقيق الأنواع الجديدة ، ومراجعة المعلومات التى عدنا بها ، ومقارنتها بما هو معروف عن البيئات والحيوانات فى المناطق المجاورة ، إلى نتائج طريفة ، وإضافات جديدة فى الدراسات الخاصة بحشرات المناطق الحارة والدفيئة

* * *

ذلك ملخص النتائج العلمية العامة ، التى توصلت إليها البعثة فى دراساتها التمهيدية للمجموعات والمعلومات التى عادت بها من رحلة اليمن وحضرموت . وهذه الدراسات كما ذكرت لا تزال مبدئية وغير مستوفاة فى كثير من نواحيها ، خصوصاً وأن الأعضاء وغيرهم ممن يساهمون فى هذه الدراسة لا تسمح لهم ظروفهم بالتفرغ لبحث ما لديهم من المواد ومراجعة المذكرات بأكثر من فترات متقطعة . ومع اعترافنا بضرورة التعجيل بنشر النتائج العلمية ، حتى لا تضيع على الجامعة أولوية البحث فى هذه المناطق النائية وغير المعروفة نسبياً ، فاننا نخشى أن تؤدى العجلة المفتعلة إلى سلق الحقائق سلقاً ، وإبراز النتائج العلمية فى صورة مموهة ، لا تلبث أن تنكشف ، فيؤدى ذلك إلى عكس الغرض من الرحلة ، التى إنما قامت بها الجامعة وكلية الآداب لتكون دعاية صالحة ، وعنواناً دائماً ، بما تضيف للعلم من نتائج ملموسة قد محصت ونوقشت وصفيت على نحو ينقيها من الشوائب ، ويجردها من عناصر الابهام ، ويبرزها للناس فى صورة أقرب إلى الحقيقة ، وأبعد عن الشك ، مما يخرج به على الناس فى كل يوم عامة الرحالين

لذلك كانت سياسة أعضاء البعثة ألا يستغلوا سفرتهم فى النشر السريع ، أو الدعاية الصحفية الشعبية ، التى أقل ما يقال فيها إنها لا يمكن أن تكون خالصة للعلم ؛ وإنما عمدوا فى هدوء إلى دراسة نتائجهم ، وتمحيصها بقدر ما تسمح به أوقات عملهم . وبالرغم من ضيق ما لديهم من الوقت ، فانهم ليذكرون بالخير للجامعة ، وكلية الآداب على الخصوص ، ما سمحت لهم به من وقت ، وما هيأت لهم من ظروف البحث حتى الآن . وإن فى

النتائج التى عرضتها نيابة عن إخوانى الأعضاء فى هذا التقرير المبدئى لبعض ما يكشف عما بذل كل منا من مجهود بطىء ولكنه متصل ؛ وهذه النتائج بالطبع ستبقى عرضة لقليل أو كثير من التعديل كنتيجة لاستمرار ابحاثنا ، والوصول بها إلى النهاية ؛ ولكننا مع ذلك نطمع أن يمثل جانب من هذه النتائج على الأقل إضافات متواضعة للعلم فى بعض نواحى الدراسة الخاصة بالاقليم الذى زرناه

وخوفاً من أن تضيع على الجامعة الأسبقية العلمية كما ذكرت ، فقد نشرت البعثة بعض نتائجها بصورة موجزه ، ولا تزال تعمل على ذلك ، بادئة بالابحاث التى تخشى عليها من تأخير النشر . ويمكن تلخيص عملنا من هذه الناحية على الوجه الآتى :

«ا» ابحاث نشرت بالفعل

(١) مقال فى مجلة *Nature* الانجليزية (سبتمبر سنة ١٩٣٧)

(٢) خلاصة عن النتائج العلمية بمجلة *L'Anthropologie* الفرنسية (العدد الأخير سنه ١٩٣٧)

(٣) بحث عن الجراد وأنواعه التى اكتشفتها البعثة بمجلة جمعية الحشرات الملكية المصرية (بالانجليزية سنة ١٩٣٨)

(٤) بحث عن التاريخ الجيولوچى لتكوينات الحجر الجيرى بحضرموت.
نشر بعدد ١٩٣٨ من : *Comptes rendus de l'Académie des Sciences,* Paris

(٥) تقرير مبدئى عن النتائج العلمية للرحلة بالمجلد الرابع من مجلة كلية الآداب (بالانجليزية)

(٦) ملاحظات عامة ومقارنات بين اقليم الصحراء الافريقية وبلاد العرب ، ضمن مقال عن عصر ما قبل التاريخ (بالانجليزية) . فى عدد سنة ١٩٣٧ — ١٩٣٨ من مجلة المجمع العلمى المصرى *Bull. de l'Inst. d'Ég.*

«ب» أبحاث فى سبيل الاعداد للنشر (أو كانت فى سبيل الاعداد عند كتابة هذا التقرير وتم نشرها الآن بالفعل)

(١) تقرير عام مفصل عن الرحلة ، والمناطق التى زرناها ، وطريقة البحث التى اتبعها الأعضاء ، والنتائج العامة بشىء من التفصيل (بالعربية)

(٢) أبحاث تفصيلية عن مجموعة الحفريات الجيولوچية التى عدنا بها من اليمن وحضرموت ، وتحديد التاريخ الجيولوچى للتكوينات الرسوبية هناك

(٣) أبحاث تفصيلية عن مجموعة الحشرات والحيوانات الصغيرة التى عادت بها البعثة من اليمن وحضرموت (وتجرى هذه الأبحاث تحت اشراف قسم الحشرات بكلية العلوم)

(٤) بحث عن الأعمال والاكتشافات الأثرية للبعثة بحضرموت ، ومقارنتها بآثار افريقيه الشرقية ؛ مع عناية خاصة بتطور فن الرسم والنقش على الحجر فى ذلك الوقت

(٥) أبحاث ومقارنات عن النقوش السبائية والحميرية التى اكتشفتها البعثة باليمن وقد قام ببحثها أحد أعضاء البعثة (خ. ى. ن.) بالقاهرة وبرلين لمدة عامين ، ثم تقدم بها لشهادة الدكتوراه (أمام كلية الآداب) ، ومنح عنها الدرجة

(٦) بحث خاص بالعناصر الجنسية بين سكان جنوب بلاد العرب (وقد ألقى بالفعل فى مؤتمر العلوم الانثروپولوچية الذى انعقد بكوبنهاجن فى صيف سنة ١٩٣٨ ؛ ونشرت خلاصته والمناقشات اللاحقة به فى تقرير المؤتمر)

(٧) بحث خاص بتطورات المناخ فى الزمن الجيولوچى الرابع ، والأدلة الفزيوغرافية الخاصة به فى اليمن وحضرموت (وقد ألقى بالفعل فى

مؤتمر الجغرافيا الدولى الذى انعقد بأمستردام فى صيف سنة ١٩٣٨ ؛
ونشرت خلاصته والمناقشات اللاحقة به فى تقرير المؤتمر)

وسيبدأ بنشر ما يقتضى الأمر التعجيل بنشره من هذه الابحاث ، وبرجحا ما قد يكون من الحكمة زيادة التدقيق فى تمحيصه ، والأناه فى نشره

* * *

وقبل أن أختتم هذا التقرير ، لا بد أن أشير بكلمة موجزة إلى الناحية الثانية من من مهمة البعثة ، وهى الناحية الثقافية . فقد كان علينا ، كما ذكرت فى بداية هذا التقرير ، أن نحمل رسالة مصر الحديثة الناهضة إلى هذا الركن من الجزيرة العربية ، وأن نعرف القوم هناك ببعض مظاهر النهضة المصرية الحديثة . ومع أن رحلتنا أنفذت فى وقت عصيب ، إذ كانت الحرب الحبشية مستعرة ، كما كانت الحالة الدولية شديدة الاضطراب فى جنوب البحر الأحمر ، فان مهمتنا لم تكن من الصعوبة بما كنا نتصور ؛ فلقد استقبلتنا الحكومات والهيئات هناك أجمل استقبال ، كما أظهرت استعدادها فى كل مكان للتعاون معنا ، والعمل المشترك فى سبيل انجاح مهمتنا . وفيما عدا بعض الصعوبات التى صادفتنا باليمن ، نظراً للظروف الخاصة التى كانت تواجهها حكومة جلالة الامام فى الداخل والخارج وقت زيارة البعثة ، فان برنامجنا العلمى والثقافى أنفذ على وجه هو أقرب ما يكون إلى الكمال

وليس هذا مجال الافاضة والتفصيل فيما قوبلت به وفادتنا من ترحيب ، وما أظهره إخواننا اليمنيون والحضارمة من تقدير خالص لرسالتنا الثقافية ، ولا فيما بذله الأعضاء من مجهود ليكونوا عند حسن ظن الجامعة بهم حين شرفتهم بأن يكونوا رسل هذه الدعاية الثقافية . وإنما يكفى أن نأتى على خلاصة موجزه لأوجه نشاطنا فى تبليغ الرسالة ، على وجه يجمع بين الواجب القومى من ناحية ، والغرض الاسمى من رسالتنا ، التى ترمى إلى إنماء الوحدة الثقافية بين أمم الشرق العربى ، من ناحية ثانية

ويمكن باختصار أن نلخص أوجه نشاطنا فى النقط الآتية :

(١) بدأت البعثة فى عدن بالاتصال بالهيئات العلمية والثقافية ، والتعرف إلى القائمين بشئون النوادى العربية المختلفة بتلك المدينة ، التى تعتبر أهم مركز للنهضة الثقافية الحديثة فى جنوب غرب بلاد العرب ؛ إذ هى تمثل نقطة الاتصال بالعالم الخارجى ، والقاعدة الأولى لكل دعاية ثقافية

(٢) ثم زارت البعثة المنشئات التعليمية باليمن ، وتعرفت إلى القائمين بشأنها . كما طلب إليها أولو الشأن هناك إبداء بعض الملاحظات الخاصة بالتوجيه القومى وعلاقته بنظم التعليم الحديثة ، التى بدأت اليمن باقتباسها فى عدد صغير من المدارس فى السنوات الأخيرة

(٣) عملت البعثة على اثبات رغبتها فى التعاون المشترك مع وزارة المعارف اليمنية . وذلك بأن اختارت ثلاثة من الشبان اليمنيين المتعلمين ، والذين ثبت حسن استعدادهم للاستفادة . وقد انضم هؤلاء الأعضاء إلى البعثة بقصد اعطائهم فكرة ولو مبدئية ، عن الابحاث الحديثة وطريقة القيام بها ، وتمرينهم على بعض نواحى الدراسة التى يستطيعون الاشتراك فيها على قدر مؤهلاتهم ، كجمع الحشرات والآفات الزراعية ، وتعرف أنواع النباتات ، أو نقل النقوش القديمة ، واجراء بعض الابحاث اللغوية الخاصة باللهجات ... الخ . ولعل هذه أول مرة تتبع فيها بعثة علمية من البعثات التى زارت اليمن هذه الخطة ، التى نعتقد أنها أثبتت لاخواننا اليمنيين أن بعثتنا المصرية تختلف تماماً فى حسن استعدادها للتعاون المشترك عن البعثات الافرنجية ، التى لا تجد الحكومة وأولو الشأن هناك طريقاً إلى تعرف شىء عن برامجها وخططها ، ولا عن طبيعة الابحاث التى تقوم بها ، مما يؤدى فى كثير من الحالات إلى الشك فى أغراضها ، والريبة فى مراميها الحقيقية

(٤) اتصل أعضاء البعثة بكثير من أفراد الطبقات المثقفة باليمن وعدن وحضرموت ، وأنشأوا معهم علاقات شخصية ، لا يمكن إلا أن تكون لها ثمارها فى توطيد اتصال هؤلاء الأفراد بمصر ، وتيسير الطريق لهم فى مداومة تتبع أوجه التقدم فى النهضة المصرية الحديثة

(٥) اشتركت البعثة — بقدر ما سمح به وقتها — فى الاحتفالات الحكومية ،

والمحافل الشعبية على طول الطريق ، وفى المدن الكبرى باليمن وحضرموت . وكان الأعضاء على الدوام يظهرون على نحو نرجو أن تكون قد تحققت به الدعاية الطيبة لمصر ، والمثل الصالح لما ينبغى أن تكون عليه بعثة علمية مصرية فى بلاد اسلامية شقيقة

(٦) لاحظت البعثة أن تفشى بعض مظاهر المدنية الحديثة بدون رقابة فى جنوب غرب بلاد العرب ، فى السنوات الأخيرة (خصوصاً بعد إدخال وسائل المواصلات الحديثة كالسياره) قد أدى إلى شىء من القلق فى نفوس بعض قادة الفكر هناك ، خصوصاً باليمن (وحتى فى عدن نفسها) . وكان من نتيجة ذلك للأسف ان ظهر شىء من الريبة فى شأن النهضة العصرية فى بلد كمصر ، وصورت تلك النهضة على غير حقيقتها ، فكان ذلك مثاراً لشىء من الشك فى امكان انسجامها والروح الاسلامى انسجاماً كافياً ، بل وداعياً إلى غير قليل من الحذر من عواقب تفشيها من مصر إلى العالم العربى الاسلامى . ولكن البعثة بذلت كل جهدها فى تبديد هذه الوساوس والمخاوف ، وفى اظهار جانب الحق من النهضة المصرية ، وازهاق ما يحوم حولها من أراجيف . ونعتقد اننا ، والحمد لله ، وفقنا من هذه الناحية إلى حد كبير

(٧) وفى حضرموت زارت البعثة المنشئات التعليمية ، بما فى ذلك جامع الرباط بتريم ، وهو أكبر معهد دينى بحضرموت . كما عنيت بالتعرف الى عدد كبير من الشباب المثقف هناك ، ومن قادة الفكر ، والداعين الى النهضة . ويلاحظ من هذه الناحية ان الحضارمة بحكم اتصالهم بالعالم الخارجى ، وكثرة أسفارهم للعمل فى التجارة ، قد أصبحوا أكثر استعداداً لاقتباس معالم النهضة الحديثة ، والأخذ بوسائل التقدم الحديث من إخوانهم اليمنيين . وقد سهل ذلك بالطبع مهمتنا الثقافية بينهم إلى حد كبير

* * *

من كل هذا يتبين ان البعثة قد حاولت ان تجعل إقامتها باليمن وحضرموت نافعة ومفيدة بقدر الامكان ؛ فهى لم تقصر عملها على ناحية البحث العلمى فى الأوقات

المخصصة لذلك ، وانما استفادت أيضاً من أوقات فراغها ، ومن ظروف الاستقبالات الرسمية وغيرها مما كان لزاماً علينا ان تساهم فيه كبعثة مصرية فى بلاد عربية تربطها بمصر صلات الثقافة والجوار وصلات التاريخ منذ القدم . وقد لا نبالغ اذا قلنا ان توفيقنا من هذه الناحية الثقافية لم يكن ليقل عن توفيقنا من الناحية العلمية الصرفة . ولقد خرجنا من مناقشاتنا وأحاديثنا مع إخواننا العرب هناك بعدد من الاقتراحات العملية لما ينبغى ان يعمل للمستقبل ، وما يجب ان يبدأ به كخطوة او خطوات عملية فى سبيل توثيق العلاقات الثقافية وإنمائها بين مصر وهذا الجانب من الجزيرة . ولكننا قبل ان نورد تلك الاقتراحات نحب ان نشير الى نقطة خاصة نرى لزاماً علينا ان نفصلها بالذات . ذلك ان موضوع الحديث الأول فى مناقشاتنا مع مضيفينا باليمن وحضرموت كان دائماً يدور حول زعامة مصر الثقافية للشرق العربى ؛ ومع ان الجميع كانوا يعترفون بهذه الزعامة ، فان الكثرة منهم لم تكن لترى فيما تقوم به مصر الآن وفاءً كافياً لما يتبع هذه الزعامة من واجبات والتزامات . فمصر حقيقة هى المركز الأول للثقافة العربية فى عهدها الجديد ، وهى أسبق بلدان الشرق فى مضمار التقدم الحديث ؛ ولكن شئونها ونهضتها أصبحت اليوم شديدة التعقيد بما اقتبسته من مظاهر الحياة الأوروبية الحديثة ، وبما قد ترمى الى إحيائه من مظاهر الحضارة المصرية القديمة ؛ كما ان ثقافتها أصبحت فى العهد الأخير شديدة الاتصال بشئونها القومية البحتة . وقد أدى ذلك فى نظر محدثينا الى أمرين هامين : (١) أن النهضة المصرية الحديثة أصبحت من التقدم والتعقيد بحيث يصعب تقليدها واقتباسها فى بعض البلدان العربية الناشئة ، خصوصاً بلدان الجنوب كاليمن وحضرموت ، التى كانت بحكم موقعها الجغرافى أبعد عن العالم الأوروبى وأقل مقدرة على إقتباس معالم حضارته الحديثة وهضمها من بلدان الشمال كالعراق وسوريا وفلسطين . (٢) ان مصر نفسها أصبحت (أو كانت الى عهد قريب جداً) شديدة الانهماك بشئونها الخاصة ، الى حد لا يكاد يسمح لها بأن تقوم بحقوق الزعامة بين أمم الشرق على وجه يحقق الخير للجميع . وفعلاً صارحنا عدد من ذوى

الرأى ممن تحدثنا اليهم باليمن وعدن بأنه قد يكون أدنى إليهم ، وأسهل منالاً ، أن يتخذوا مثالهم فى النهضة عن العراق ، التى هى أقرب الى العروبة الخالصة ، كما ان مظاهر نهضتها أبسط وأقل تعقيداً من مصر ؛ وهى فوق كل هذا تضع الدعاية الثقافية بين الأمم العربية فى الموضع الأول من سياستها القومية ؛ فهى قد دعت اليمن منذ أربعة أعوام الى إرسال بعثتين من الطلبة اليمنيين الى مدارس العراق ، واحدة منها للتخصص فى الفنون العسكرية ، والأخرى لتلقى العلم المدنى الحديث ؛ وهى قد تكفلت بتعليم عدد من تلاميذ عدن فى مدارسها وإداء مصاريفهم (او الجانب الأكبر منها) فى الذهاب والاياب والاقامة بالعراق ؛ وهى فى كل هذا قد سبقت مصر ، وسعت الى الأمم العربية بنفسها ، تدعوهم الى توثيق العرى ، وإقامة التعاون على أساس علمى ثقافى[1]

ونحن لم نقصد بايراد هذه الناحية من مباحثاتنا فى هذا التقرير ، وعلى هذا النحو الصريح ، أن نقحم المفاضلة بين مصر والعراق فى الزعامة الثقافيه للشرق العربى اقحاماً ؛ وإنما قصدنا أن نلفت نظر أولى الشأن بمصر من الراغبين فى إداء رسالتنا القومية نحو الشرق العربى ونهضته الحديثة ، إلى ناحية لا ينبغى اهمالها فى اعداد برنامجنا الثقافى للتعاون مع اقطاره الشقيقية ، ونشر الدعوة للوحدة الثقافية بينها . ونعتقد اعتقاداً راسخاً ، لا سبيل إلى الشك فيه ، أن ميدان العمل فسيح لكل من مصر والعراق ؛ وأن هذا التضارب الظاهرى بين ما يستطيع كل من البلدين إداءه نحو الشرق العربى إنما هو هو تضارب سطحى ، لا يلبث أن ينكشف وأن يتلاشى ، إذا نحن دققنا النظر فى النهضة الشرقية الحديثة ، ورددناها إلى أوضاعها الصحيحة . فليس من شك فى أن كلاً من مصر والعراق تستطيع أن تؤدى ما لا تستطيعه الأخرى ، وما لا خير فى أن تتصدى له . فمصر مركز

---

[1] هذه الفقرة من التقرير الحالى كتبت قبل أن تبدأ وزارة المعارف العمومية فى الأخذ بأسباب توثيق علاقاتنا الثقافية بجنوب الشرق العربى ، وذلك بقبولها بثة مؤلفة من عشر تلاميذ من أبناء عدن (واليمن) بالمجان بالمدارس المصرية فى العام الدراسى ١٩٣٨ — ١٩٣٩ . وقد تفضلت خاصة حضرة صاحب الجلالة الملك فقررت (فوق ذلك) صرف اعانة مالية منتظمة لكل من هؤلاء التلاميذ

الثقافة الاسلامية الأولى منذ ألف سنة ؛ وقد كانت أسبق أمم الشرق فى احتكاكها بالغرب ، منذ اكثر من قرن من الزمان ؛ وهى بمواردها الجمة ، وتراثها الثقافى العظيم ، ثم باختباراتها ومقدرتها (التقليدية) على هضم عناصر الثقافة الغربية الحديثة ، وصبغها بصبغة شرقية تستسيغها الأمم الاسلامية الراغبة فى النهوض ، تستطيع أن تتولى الزعامة العليا للنهضة الثقافية عن جدارة واستحقاق ، وان تضطلع بمهامها ومسئولياتها على نحو لا تستطيعه دولة أخرى من أمم الشرق . ولقد كانت العراق نفسها فى السنوات الأخيرة أولى الأمم العربية استعانة بمصر فى نهضتها الحديثة ، واقتباساً للنظم المصريه التى إنما قامت على أساس التجربة — والتجربة القاسية أحياناً — خلال أكثر من جيلين

والعراق من ناحيتها تستطيع ان تؤدى رسالتها بما لا يتعارض والجهود المصرية ، بل بما يكون مكملاً لهذه الجهود . لحياتها من غير شك أقرب الى الحياة العربية الخالصة ، وثقافتها أدنى منالاً ، وأسهل فهماً بالنسبة للشعوب العربية الاخرى . ومع ان جهودها لا بد وان تبقى محدودة بالضرورة خلال هذا الدور الاول من نهضتها القومية ، فان نصيبها من قيادة النهضة العربية العامة لا بد وان يزداد على مر الزمن ؛ وهو فى اضطراده هذا سيتمشى مع اضطراد نصيب مصر ، وتشعب جهودها ، التى بدأت فى السنتين الأخيرتين على الخصوص تمتد الى الحجاز والمملكة السعودية ، وينتظر بالتدريج أن تمتد إلى بقية الأقطار العربية

ومن هذا يتبين لنا اننا إذا نظرنا إلى النهضة الثقافية الحديثة فى الشرق العربى نظرة صحيحة بالقياس إلى احتياجاتها ، وإلى ما يتبع زعامتها من واجبات والتزامات ، فاننا نجد ألا تعارض بالمرة بين رسالتى مصر والعراق ، وانما هما فى الحقيقة تتمم احداهما الأخرى ؛ ولئن كان لمصر مكان الأب من رعاية النهضه وريادتها ، فان للعراق مكان الأخ الأكبر ؛ ومن مصلحة الشرق بأممه المختلفة (ومنها مصر والعراق) ان تتضافر الجهود ، وان يضطرد التعاون فى المستقبل على النحو الذى أشرنا إليه

ولقد قامت البعثة بشرح هذه الوجهة الصحيحة للموضوع لمن كان لهم فضل إثارته

ومناقشته معها من قادة الفكر باليمن وجنوب بلاد العرب . ويسرنا ان الاتفاق كان تاماً واجماعياً فى النهاية على ان هذا هو التوجيه الصحيح ، الذى ينبغى ان توجه اليه قيادة النهضة الحديثة بين بلدان الشرق العربى

على ان هذ التفسير ان صح — وهو ما نعتقد — فانه يفرض على مصر من الواجبات والالتزامات ما هو أجل خطراً وأبعـد أثراً مما يفرضه على العراق ؛ ولن تستطيع مصر ان تحتفظ بمركزها الأول فى قيادة الشرق اذا هى لم تضاعف جهودها وهمتها فى الدعاية الثقافية ، وفى العمل المنتج المفيد ، الذى يتحقق به أداء الأمانة على وجه فيه الخير والنفع للجميع

ولعل خير ما نستطيع ان نختتم به هذا التقرير هو ان نتقدم ببعض الأقتراحات العملية ، التى يصح ان تبدأ بها مصر كخطوات مبدئية فى سبيل قيامها بواجب الأمانة نحو أمم الشرق التى تتبعها فى نهضتها الثقافية الحديثة . وهذه الأقتراحات يمكن تلخيصها فى النقط الآتية :

(١) أن تؤلف لجنة مشتركة ، أو مجلس أعلا مشترك ، يكون بين أعضائه من يمثلون مختلف البلدان العربية ، وبينها مصر ؛ ويوكل اليه رسم السياسة العامة لتوحيد مظاهر الثقافة بقدر الامكان ، وتوجيه النهضة الحديثة فى البلدان العربية المختلفة توجيهاً يضمن التعاون المشترك والفائدة المشتركة . ولا بأس ان تنعقد تلك اللجنة على شكل مؤتمر دولى فى مختلف عواصم الشرق العربى ؛ ولكننا نقترح ان يكون مكتبها الدائم بمدينة القاهرة

(٢) أن تؤلف لجنة مصرية قومية ، يكون بين أعضائها من يمثلون مصر فى اللجنة المشتركة التى أشرنا اليها ، وتوضع تحت إشراف وزارة المعارف بصفة مؤقتة (وإلى ان تنشأ وزارة او مصلحة للدعاية فى مصر) . ويوكل الى هذه اللجنة تحديد نصيب مصر والتزاماتها حيال زعامتها الثقافية للشرق العربى ، والأشراف على تنفيذ برنامجها العملى فى الدعاية الثقافية

(٣) أن تتابع الجامعة، وكلية الآداب على الخصوص، إيفاد البعثات العلمية والثقافية بشكل دورى الى مختلف بلدان الشرق العربى. وهذه البعثات إما ان تكون على نمط بعثة اليمن وحضرموت، بمعنى ان تتولى البحث العلمى التفصيلى، الى جانب القيام بمهمة الدعاية الثقافية؛ وإما ان يقتصر عملها على هذا الجانب الأخير دون سواه. ونقترح مؤقتاً ان يكون نصيب كل قطر عربى بعثة مصرية فى كل عامين أو ثلاثة

(٤) أن تقوم مصر بايفاد بعثات تعليمية دائمة، قوامها عدد من المعلمين على نحو ما فعلت مع العراق والحجاز (ولكن على أساس أكثر سخاء من الناحية المادية فيما يختص ببعض البلدان العربية الأخرى). ونقترح ان تبدأ وزارة المعارف بايفاد البعثات التعليمية الدائمة الى جنوب بلاد العرب على النحو الآتى: (ا) معلمان لمدارس عدن، بالاتفاق مع إدارة التعليم هنـاك ومدرسة الفلاح الحرة. (ب) ستة مدرسين لليمن (إن أمكن)؛ إثنان بصنعاء، وإثنان بلواء تعز، واثنان بلواء الحديّدة، على نحو يتفق عليه مع وزارة المعارف اليمنية. (ج) أربعة مدرسين (أو خمسة) لحضرموت؛ إثنان بالمكلا، على نحو يتفق عليه مع حكومة عظمة السلطان صالح القعيطى؛ واثنان (أو ثلاثة) بداخلية حضرموت، على نحو يتفق عليه مع حضرات القائمين برعاية التعليم هناك من السادة آل الكاف، والمشرفين على معهد الرباط وجمعية التعاون والأخوة بتريم. ولا شك انه سيكون لهذه البعثات الدائمة بعدن واليمن وحضرموت أثر كبير فى نشر الثقافة الحديثة، والدعاية لمصر، خصوصاً اذا أحسن اختيار الأشخاص، ممن يصلحون لهذه المهمة الخاصة

(٥) أن تدعو وزارة المعارف المصرية الحكومات والهيئات باليمن وعدن وحضرموت الى ايفاد بعثاتها الدراسية الى المدارس المصرية؛ على ان تشجع مصر هذه البعثات من الناحية المادية على نحو ما تفعل العراق مع البعثات اليمنية والعدنية التى تدرس بمدارسها الآن. ويلاحظ هنا ان تكاليف الأقامة بمصر من الغلاء النسبى

بحيث لا تشجع أولى الشأن بجنوب بلاد العرب على إيفاد بعثاتهم إلى مصر ، إلا إذا قامت هذه الأخيرة بشيء من المساعدة المادية

(٦) أن تعنى المعاهد المصرية العالية ، والجامعة بنوع خاص ، بتشجيع الطلبة العرب الجنوبيين ، ممن يصل تعليمهم إلى مرحلة الدراسة الجامعيــة . وبعضهم الآن (خصوصاً الحضارمة) قد التحق أو تخرج بالفعل فى كلية الآداب . وهؤلاء بالطبع هم قادة الفكر فى المستقبل ، عندما يعودون إلى بلادهم ؛ وليس عسيراً على الجامعة أن تتدبر وسائل مساعدتهم ، والعناية بهم ؛ وأن تشجع أمثالهم فى المستقبل على اتمام دراساتهم العالية بمصر ، على نحو ما تفعل الآن مع الطلبة العراقيين والسوريين والفلسطينيين

(٧) أن تنظم الدعاية الثقافية العامة بين مصر وبلدان الشرق العربى الجنوبى ، على شكل يقرب مظاهر الثقافة المصرية الى إخواننا العرب هناك ، ويحببهم فيها من ناحية ؛ كما يزيد من معرفة الجمهور المصرى المثقف لهذه البلاد البعيدة نسبياً ، من ناحية أخرى . ويكون تنظيم هذه الدعاية عن طريقين : (١) فيما يختص باليمن وعدن وحضرموت تسعى الجامعة لاقناع أولى الأمر هنا بضرورة الاسراع بتقوية محطة الاذاعة المصرية ، على نحو يجعل من الممكن الاستفادة منها فى إذاعة برنامج منظم للدعاية الثقافية فى تلك البلاد . ولطالما سمعنا الشكايات ونحن بجنوب بلاد العرب من ان برامج الأذاعة المصرية غير مسموعة ، نظراً لضعف المحطة ، ولأنها ، حتى فى حالة السماع ، لا تعنى كثيراً بالشئون العربية وأخبار دول الشرق العربى . ولا نكون مبالغين إذا قلنا ان مسألة تقوية محطة الأذاعة المصرية (وجعلها ذات موجة قصيرة) ، وإصلاح البرامج والعناية بها ، ينبغى ان تلقى من ذوى الشأن هنا العناية السريعة الواجبة ، نظراً لأهميتها من الوجهتين القومية والثقافية . (ب) فيما يختص بالجمهور المصرى ، تنظم الجامعة ، وكلية الآداب على الخصوص ، بعض المحاضرات الدورية عن الشرق العربى الجنوبى ، وسكانه ، وحالتهم الأجتماعية والثقافية الخ ؛ ويصحب هذه المحاضرات بعض النشرات ان أمكن ، عن الروابط بين مصر وهذه البلاد ، وأهمية توثيق العلاقات الثقافية بها

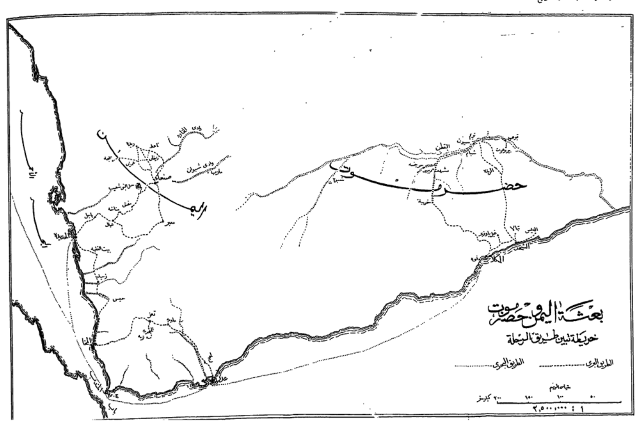
تلك بعض الأقتراحات العملية التى رأيت ان أتقدم بها فى ختام هذا التقرير . وهى بالطبع لا تدخل بجملها فى إختصاص كلية الآداب ولا فى اختصاص الجامعة ، ولكنى رأيت ان أتقدم بها للتصرف فيا بما ترى الكلية وما ترى الجامعة ؛ ولعل هذه الأخيرة تستطيع ان تتقدم بما تقره من هذه الاقتراحات الى أولى الشأن بوزارة المعارف ، او غيرها من الهيئات الحكومية ، التى تستطيع ان تساهم فى إداء رسالة مصر الثقافية

* * *

والآن وقد انتهيت من عرض هذه الخلاصة المبدئية عن أعمال البعثة ، وما وفقت اليه من الوجهتين العلمية والثقافية ، أرجو ان يكون فيا ذكرت بعض ما يحقق الأمل فى أنتاج هذه البعثة ، التى حبت الجامعة أعضاءها بكل رعاية ، ومنحتهم كل تشجيع ، سواء أكان ذلك بتقرير إيفادهم وتيسير رحلتهم ، أم بتوفير وسائل البحث والدراسة لهم بعد عودتهم . واذا كانت بعثتنا المتواضعة قد ساهمت فى إداء رسالة الجامعة على وجهها الصحيح — وهى ، كما يتفق الجميع ، رسالة لا تقوم على أساس التعليم ونشر الثقافة العالية وفقط ؛ وانما تقوم كذلك على المساهمة بأسم مصر فى البحث العلمى ، والاستكشاف ، والاضافة الى المعرفة البشرية ؛ ثم العمل على إشعاع نور العلم الحديث الى الشرق العربى ، وإحياء روابط الثقافة بين شعوبه ، وإقامة الزعامة المصرية بين هذه الشعوب على أساس العلم والثقافة والمعرفة ... اذا كانت بعثتنا قد ساهمت بنصيب متواضع فى هذا السبيل ، فانما الفضل فى ذلك يرجع أولاً وقبل كل شىء الى ما أسداه نحونا من قبل حضرات أساتذتنا بكليتى الآداب والعلوم من الأرشاد وحسن التوجيه ، وما قدمته إدارة الجامعة من رعاية ومساعدة

سليمان احمد حزين

٢٢ مارس سنة ١٩٣٨ (رئيس البعثة والمدرس بكلية الآداب)


حضرموت
بعثة اليمن وحضرموت
خريطة تبين طريق الرحلة
الطريق البري
الطريق البحري
مقياس الرسم
٥٠ ١٠٠ ١٥٠ ٢٠٠ كيلومتر
١ : ٢,٥٠٠,٠٠٠

ملاحظات على طبعة رسائل

ابن بطلان البغدادى وابن رضوان المصرى

هذا المؤلف هو خمس رسائل لابن بطلان البغدادى ؛ ولابن رضوان المصرى وتراجم المؤلفين — صححها ونقلها إلى اللغة الانكليزية ؛ وزاد عليها مقدمة وتعاليق الدكتوران : يوسف شخت ، وماكس مايرهوف

وفى هذا المؤلف مواضع للنظر رأيت من الواجب فى خدمة الحقيقة أن أشير إليها فى صحيفة الكلية ليرى الدكتوران رأيهما فيها ؛ على أن أرتب هذه المواضع فى أقسام :

ا — القسم الأول منها عبارات يرجح فيها غير ما أقره الناشران ؛ ومن ذلك :

١ — فى ص ٤٥ سطر ١٩ « . . . فقال أظنه يريد به ذلك العرش . . . » ولعل صوابها « يريد به ديك العرش » لقوله بعد ذلك فى وصف هذا الديك ما عبارته « الذى إذا صرخ صرخت الديكة كلها » ؛ وديك العرش معروف أمره

٢ — فى ص ٥٧ س ٩ « وعاد من صبحتا » ولعل الصواب « صبحها » أو « صبيحتا » لأن السياق قبل ذلك « ففكر فى قولى يوما وليلة وعاد من صبحتا » وهنا لا موضوع للصبحة لأن الصبحة هى النوم أول النهار — بضم الصاد وفتحها — ؛ ولا يتجه به المعنى هنا

٣ — فى ص ٥٩ س ١٦ « نخط الاسكندرانيين » ؛ ولعل صوابها « بخطأ الاسكندرانيين » إذ لا يستقيم معنى « النخط » هنا ؛ والسياق يرجح أن الكلام عن الخطأ ؛ إذ يقول المؤلف « . . . من التشنيع نخط الاسكندرانيين فى تفاسيرهم » كما يقول فى ختام الفقرة — ص ٦٠ س ٤ « ليت شعرى كيف يذمهم فى عمل جوامع كتب فسروا فصوصها . . . الخ » والتشنيع والذم يرجح أن المراد « خطأ الاسكندرانيين » كما تقتضى التعدية وجود الباء لا النون

٤ — فى ص ٦١ س ١٦ « فلما لقيا » ولعل الصواب « لقنا » بالنون من قولهم « لقن كفرح حفظ سريعا فهو لقن وألقن » لاقتضاء السياق ذلك فى وضوح ، إذ الكلام عن تعليم الخطابة فى الحكاية السوفسطائية المشهورة ؛ فيقول « . . . فأجاب رغبته وعلمه فلما لقنا حاول الغدر به . . . الخ »

٥ — فى ص ٦٢ س ٢ ، ٣ « لأن أخذى بتبعة القوة المولدة ولست غافلتها أمر لا يتريب فيه من العقلاء . . . الخ » ولا يظهر لهذا التركيب معنى واضح . ولعله لو جعلت كلمة « تثريب » بدل كلمة « يتريب » الغريبة لكانت الجملة تؤدى المعنى بشىء من الصعوبة إذ يكون نظمها هكذا « لأن أخذى بتبعة القوة المولدة ولست غافلتها أمر لا تثريب فيه من العقلاء » ؛ وأكمل من هذا فى أداء المعنى أن تكون الجملة هكذا « لأنه أخذنى بتبعة القوة المولدة ولست فاعلها ولا تثريب فيه من العقلاء » ؛ وإن كان هذا يقتضى التغيير فى أربع كلمات ؛ إلا أنه تغيير قريب يحتمل خطأ النسخ إيقاعه

٦ — فى ص ٦٣ س ١١ « كما تستحسن الخنفساء بنتها فتعودها » ولعل الصواب أن تكون الكلمة الأخيرة بالذال المعجمة بدل الدال المهملة أى « فتعوذها » . وهو ما يتضح من السياق أنه المراد ؛ ولا يزال هذا المعنى فيما يستعمل المصريون اليوم إذ يقولون « الخنفسة ترقى بنتها » والرقية والتعويذ من واد واحد ؛ والسياق يعين هذا المعنى

٧ — فى ص ٦٤ س ١٥ ورد فى الأصل « وترى حبيش صاحب زيج الرصد . . . الخ » فوضع الناشران أمام كلمة حبيش رقم ٤ — وعلقا فى الهامش بما نصه « يعنى حبيش الأعسم ، وهذا غلط لأن صاحب الزيج هو حبش الحاسب » . وبيانهما هذا لما يعنيه المؤلف تحكم منهما لا أصل له ؛ بل قوله بعده « صاحب الزيج » يبعده ؛ فلا أساس لهذا التعيين ثم لا محل بعد ذلك للتغليط بقولهما « وهو غلط . . . الخ » ولو أصلح اسم « حبيش » بالياء إلى « حبش » بدون ياء لكان النص « . . . وترى حبش صاحب زيج الرصد . . . الخ » ويفسر إذ ذاك أنه « حبش الحاسب »

٨ — فى ص ٦٥ س ٩ « . . . فهذا ما لا يحيد له عنه فى الفتوى » ولعل صوابها « ما لا محيد » بالميم لا بالياء ؛ وهو واضح

٩ — فى ص ٦٥ س ١١ « والله تعالى معين على ما أقرب منه وأزلف لديه » ؛ وقد وضع الناشران أمام « أقرب » رقم ٢ ؛ وعلقا فى الهامش بما نصه « م : قرب » . والأقراب من المقاربة كأقربت الحامل دنا ولادها ؛ وأقرب المهر وغيره إذا دنا للأثناء . وأقرب القدح إذا قارب الامتلاء ؛ والسياق يقتضى معنى التقريب ؛ وما فى م من قرب بغير همز أولى به ويقرأ قرب بشد الراء وهو ما يصلح لعطف « أزلف لديه » عليه

١٠ — فى ص ٦٨ س ١ « الفكرة والرؤية » والسياق واضح فى أنها « الروية »

١١ — فى ص ٧٣ س ١٣ « ولمن انتصر بعد ظلمة » وإنما هى الآية الكريمة « ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » فهى بالهاء لا بالتاء المنقوطة ؛ وكان الأولى أن تفصل وتكتب بخط أوضح

١٢ — فى ص ٧٤ س ١٨ « ومحوتها فى كتابى » ولعل الصواب « ومحصتها فى كتابى » ؛ والسياق فى تعيين هذا المعنى ظاهر إذ يقول المؤلف « . . . ووقفت عليها وعلى مواضع التغليط فيها « ومحـ تها فى كتابى »

١٣ — فى ص ٨٣ س ١٠ « وجد نورة فيها نار » ولعلها « بؤرة فيها نار » لأن البؤرة موقد النار

ومن هذا الصنف أشياء يسيرة لم يشيرا إليها مثل :

١٤ — فى ص ٢٦ س ٢٢ « المتيح » ولعل صوابها « المتنيح » بارشاد السياق

١٥ — فى ص ٣٢ س ١٧ « الطرشوشى » ولعل الصواب « الطرطوشى » بالطاء لأن المؤلف يذكر إلى جانبه أنه صاحب « سراج الملوك »

***

ب — والقسم الثانى من هذه المواضع عبارات لم تحرر ، وتركها الناشران دون إشارة أو تعليق مع اضطراب المعنى بها وعدم سهولة فهمه ؛ فمن ذلك :

١٦ — فى ص ٢٥ س ٤ «وانجهم فى الجوزاء» وقد يكون الصواب «اتجه إلى» أو شىء آخر غير «انجهم» هذا، لأنه لا يعرف :

١٧ — فى ص ٣٠ س ٢٠ «ولا فى الغاية» ولا يظهر لها معنى بين ما قبلها وما بعدها

١٨ — فى ص ٣٢ س ١٦ «فامتنع أن يحدث له ما شرا» ولا يفهم على هذا الوجه

١٩ — « « ٣٣ « ٣ « فاندفع ما هنالك فسيل» وليس مفهوما

٢٠ — « « ٣٤ « ٩ « ... خفة اللعب وسرعة الدك» ولا يظهر معناه ؛ وربما كانت «سرعة اليد»

٢١ — فى ص ٦٣ س ١٣ «أو توتيه من المواظبة» ؛ وليس معناه ظاهرا فى موضعه

٢٢ — « « ٦٥ « ١١ «وقد نقضناها باقباله» ولا معنى لها ؛ وربما كان الصواب «بأقواله»

٢٣ — فى ص ٦٦ س ١٢ «لعدمه قراءتها» وربما كان الصواب «لعدم قراءتها»

٢٤ — « « ٦٧ « ١٥ «بألفاظ سفه على جهة المشورة» وليس ظاهرا ؛ وربما كانت «الثورة»

٢٥ — فى ص ٧٣ س ١٧ «والدينار المعمول من نحاس المطلى بالذهب ، عليه من السم الناقع» ولا يتصل المعنى وربما كان بعد هذا سقط لم يشر إليه الناشران

٢٦ — فى ص ٧٨ س ١٥ «... يعرض لغيره أن يغلط بالخطأ» وليس ظاهرا

٢٧ — « « ٧٩ « ٤ «قال فى مقالته التى تحداكم بهذا» وربما وضح المعنى على أنها «تحداكم بها»

٢٨ — فى ص ٨١ س ٤ «على أن المحمودة حارة يابسة» ومثل هذه «المحمودة» تحتاج إلى البيان

* * *

جـ — القسم الثالث من هذه المواضع هنات نحوية لم تصحح مثل :

٢٩ — فى ص ٦٣ س ٥ « أن هذا القول كان له مساغا »

٣٠ — « « ٦٤ « ١٥ « ونرى حبيش صاحب الزنج » ولاوجه لمنعه من الصرف

٣١ — فى ص ٦٧ س ١ « فان أبا حنيفة وصاحبيه أبا يوسف ومحمد اختلفا » ؛ وفى هذا الموضع وضع الناشران رقم ٢ أمام كلمة اختلفا وعلقا فى الهامش بما نصه « ط : اختلفوا » والذى تركاه من ط هو الصواب لأنهم جمع ؛ إذ الخلاف بين أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد

٣٢ — فى ص ٧٧ س ٨ « فانى أتحفكم بظرائف تتعجبوا منها »

٣٣ — « « ٨٤ « ١ « وتتركوا مكالمته فيما تستأنفوه » وهنا يشير الناشران فى الهامش إلى أن آخر الكلمة ناقص من م ؛ فكانهما هما المصححان لها على هذا الوجه

* * *

د — القسم الرابع ؛ مواضع مخالفة للمعروف من قواعد الرسم مثل :

٣٤ — فى ص ١٩ س ٧ « ومعلموا النحو »

٣٥ — « « ٥٢ « ٥ « وإن لم يكن أفضل منه فيما يقرأه »

٣٦ — « « ٥٦ « ١٣ « من غير ارتئاء » ، ومثلها فى ص ٥٧ س ٩

٣٧ — « « ٥٩ « ٣ « على برءه بدراهم »

٣٨ — « « ٥٩ « ١٣ « فتركته سدا »

* * *

هذه ملاحظات لم أرد بها إلا وجه الحق والله يهدينا قصد السبيل

أمين الخولى

No. 25 : p. 73, l. 17 : the text is quite intelligible and in order; we have translated it on page 108;

No. 26 : p. 78, l. 15 : the preceding remark applies also to this case; see our translation on page 113;

No. 28 : p. 81, l. 4 : the explanation of محمودة ('scammony'), unknown to the Sheikh, is to be found in our translation, p. 115;

No. 31 : p. 67, l. 1 : the Sheikh apparently has misunderstood the *apparatus criticus* from which it appears that the plural exists in al-Qifṭī only, and that the dual is attested to by the Mosul manuscript; this reading, being perfectly logical and easily subject to a change into the other, is to be retained.

As to the remarks Nos. 35-38 on orthography we wish to point out that the system chosen by us in the cases of Nos. 35 and 37 is perfectly regular, that we had special reason to retain the orthography of the manuscript in the case of No. 36, and that in the case of No. 38 the Sheikh again has not consulted the *apparatus criticus*.

We close hereby this discussion, as far as we are concerned.

tains quicklime, thus causing the outburst of its hidden heat (see page 117 and note 10 of our translation); the proposed changement of نورة into نُورَة which means 'a cooking-hole, a place in which fire is lighted', is out of question:

No. 16 : p. 25, l. 4 : the meaning which اجيم must have in a passage of Ibn Abî Uṣaibi'a appears from our translation, page 62:

No. 17 : p. 30, l. 20 : the evident meaning of ولا فى الغاية is 'but not excessively'; this is confirmed by what follows : وقيّاه برفق 'and he made him vomit moderately':

No. 18 : p. 32, l. 16 : the word ماشرا which the Sheikh finds unintelligible, is derived from Syriac *máshrá* and means erysipelas, as explained by us in the translation, page 69 and note 10; the Arabic name for erysipelas is الحمرة:

No. 19 : p. 33, l. 3 : the evident meaning of فسيل is 'and was made to flow':

No. 20 : p. 34, l. 9 : as regards وسرعة الدلك, the Sheikh apparently ignores the meaning 'glisser, couler adroitement', 'escamoter. escroquer' (see Dozy);

No. 21 : p. 63, l. 13 : we have translated the passage which is unintelligible to the Sheikh, on page 98 as follows : 'a beauty of which he may be deprived by . . . a quarter of a drachm of scammony or tutty' (with the note : 'both of them were caustic substances used in medicine'); word by word it means : 'a beauty of which the continuity may be interrupted by . . . . .':

No. 22 : p. 65, l. 11 : the words نقضناها باقباله mean evidently : 'and we have refuted it before him'; the Sheikh's conjecture باقواله 'by his words' does not fit into the context;

No. 24 : p. 67, l. 15 : the meaning of الشورة becomes clear from the context to which Ibn Buṭlân is alluding : p. 45, l. 18 and foll.; there is no need for changing the text;

No. 30 : p. 64, l. 15 read : وزى حبيشا;

No. 32 : p. 77, l. 8 read : تعجبون;

No. 33 : p. 84, l. 1 read : تستأنفونه (but تستأنفوه, as appears from our note 1, is the reading of the Leiden manuscript and not our own); and of printer's mistakes which have escaped our attention :

No. 11 : p. 73, l. 13 read : بعد ظلمه;

No. 27 : p. 79, l. 4 read : بها;

No. 34 : p. 19, l. 7 read : ومعلمو.

On the contrary, the proposed conjectures Nos. 6, 10, 12, 23 (in this last instance the text of the Mosul manuscript is confirmed by that of Ibn al-Qiftî, as appears from our *apparatus criticus* on page 66) are unnecessary and therefore to be rejected.

There are, moreover, sixteen instances in which the remarks of the Sheikh are based upon misunderstanding of the text, lack of acquaintance with the subject-matter and neglect of our translation; they are the following :

No. 2 : p. 57, l. 9 : صبحة means not only 'sleep in the morning', but also 'the early part of the forenoon' (see the authorities cited by Lane); therefore the text is correct;

No. 7 : p. 64 note 4 : we have explained in detail on page 99, note 39 of our translation that the author, in citing a compilator of astronomical tables as an example of ugliness, has probably confounded Hubaish who is known for a bodily defect, with the astronomer Habash;

No. 9 : p. 65, l. 11 : our easy correction of قرب into اقرب (after a preceding *alif*), which is contested by the Sheikh, is necessary; it is an *elative*, as appears from the parallel وأزلف لديه, not a *perfect;*

No. 13 : p. 83, l. 10 : the author speaks on the fault of an excessive cold treatment by which one risks to bring the heat of the interior organs to a sudden climax, and compares it with the action of pouring cold water on the well-known depilatory نورة *nûra* which con-

ON THE TEXT

OF OUR RECENT PUBLICATION

BY

JOSEPH SCHACHT AND MAX MEYERHOF.

Sheikh Amin el-Kholy, in the Arabic section of the present fascicule, is submitting to our consideration a list of 38 proposed corrections and queries about difficulties in the text of our book *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlân of Baghdad and Ibn Ridwân of Cairo,* Cairo 1937 (Publication No. 13 of the Faculty of Arts of the Egyptian University). We are pleased to see that the Sheikh does not contradict (except in No. 9, on which see below) any of our own numerous corrections of the text, and gladly accept his following five conjectures :

No. 1 : p. 45, l. 19 (all quotations, if not stated otherwise, refer to the Arabic part of our publication) read : ديك العرش;

No. 3 : p. 59, l. 16 read : بخطأ الاسكندرانيين;

No. 4 : p. 61, l. 16 read : فلما لقنها;

No. 5 : p. 63, l. 3 read : امر لا تثريب فيه;

No. 8 : p. 65, l. 9 read : ما لا محيد له;

as well as two conjectures which do not refer to the treatises edited by us for the first time, but to the text, already published, of Ibn Abî Uṣaibi'a :

No. 14 : p. 26, l. 22 read : الملك المتنبح;

No. 15 : p. 32, l. 17 read : الطرطوشى.

We also acknowledge the following corrections of copyist's faults :

No. 29 : p. 63, l. 5 read : كان له مساغ;

from all the altitudes we have passed through (from sea-level to 3500 m.). The identification of our specimens will inevitably be a long process, but it is hoped that fresh light may be thrown on the question of migrations between adjacent parts of Africa and Asia in these regions. One of the chief topics we worked upon was the question of locust breeding-grounds and migrations, and already some useful results have been achieved in this direction.

In addition to these topics, members of the expedition carried out side-line investigations, such as the taking of a meteorological record during the journey (with as few breaks as possible), the collection of plants and small animals in localities which have not been visited before and of fishes and aquatic fauna from all streams and springs along the way, as well as the recording of observations on the general geography and ethnography of the lands and peoples in the areas visited.

S. A. Huzayyin.

individuals are representative of the great majority of the tribes inhabiting the area, and useful light may be expected to be shed both on local distribution of anthropological features and types and on similarities and connections with neighbouring areas in Asia and Africa. Already interesting links are being worked out with Iran and the W. Deccan. Local differences have also been worked out both within Yaman and Hadhramaut. The northern part of the Yaman plateau is essentially mesocephalic though it also shows certain features due to mixture. S. Yaman on the other hand has broader heads. There is also a number of Jewish colonies in Yaman from whom representative groups were mesured. In Hadhramaut, we have a markedly brachycephalic type (very dominant, especially in the interior) and a mesocephalic one (especially on the coast). The broad heads of Hadhramaut show interesting anthropometrical features, and the roundness of their heads is primarily due to shortness (flattening at the back) rather than to width [1]. The High Plateau of Yaman is practically free from prognathism, which becomes more and more marked as we go eastwards into Hadhramaut. We have reason to believe that this feature was not the result of crossing with Negroids from Africa, but represents an element brought from farther East. Special attention, however, has been paid to cases and areas of metisation between Negroid and Arab types especially in coastal regions. Some peoples of the coastal plains of W. Yaman have been shown to have marked affinities with the Negroids of Africa, who, however, do not seem to have affected the High Plateau to any appreciable extent. Certain parts of the Hadhramaut coast are equally mixed, and even in the interior there are colonies of imported elements (e. g. Negro soldier-slaves, Indo-Chinese and Chinese elements as slaves and wives brought back by enterprising merchants of Hadhramaut, etc.).

ENTOMOLOGY.

Between 5 and 6 thousand specimens have been collected, and a large number of these was actually set in the field. They represent fauna

---

[1] Amenoid affinities among the broad heads of S. Arabia are already known from previous observations and measurements (Bertram Thomas, etc.).

from inscriptions (on stone and on pottery), there are metal elements and beads of dating value. The pottery here is much more developed and varied than in E. Africa, but this is to be expected in a country with more progressive civilization. One cannot argue from the evidence we have for the separation of the obsidian industry from the rest of the datable remains which must have all belonged at least to one and the same culture phase[1]. If this be so, the dates assigned by Dr. Leakey and others to the so-called Final Palaeolithic and Neolithic industries of E. Africa will have to be revised. It would be unreasonable to argue for a "survival" into historic times of an obsidian and flint technique in S. W. Arabia after it had been introduced from the African side at a Final Palaeolithic date. It would be rather in this latter region (E. Africa), which produced no such highly progressive civilizations as we know from S. W. Arabia, that we should expect such "persistence". Perhaps many of the microlithic elements of industries in E. Africa may ultimately prove to be of comparatively recent historic date (Christian era).

We have also discovered, at a number of rock shelters in the Middle Wadi Hadhramaut, rock drawings (both animals and men) of both naturalistic and schematic styles. The former were associated with Himyaritic inscriptions (mostly names and cartouches), while the latter were of much more recent appearance. At the base of some of the rock shelters, we found a flake and blade industry of flint which we have reason to associate with the first series of drawings.

ANTHROPOLOGY.

Anthropometrical measurements were made of 1350 male individuals, of whom 800 were studied in Yaman and 550 in Hadhramaut. More than 400 individuals were photographed full face and profile. The

---

[1] Should there have been any chance of such a separation, however, the only possibility would have been that at a posterior date poorer tribes took shelter amongst the Sabaïto-Himyarite ruins and left their obsidian industry thoroughly mixed with earlier remains. In that case, however, the lithic industry would have been still more recent than the Sabaean phase. There can be no possibility of the Sabaïto-himyarites having chosen for sites of their cities places where earlier obsidian and flint using tribes left their kitchen midden and rubbish heaps.

L. and Mid. Palaeolithic and rarely to the Up. Palaeolithic. Whatever may have been the reasons, the scarcity of even surface finds shows that even if remains of prehistoric man may someday be forthcoming from this region, they will never be comparable in quantity with those from the African side. This reflects rather unfavourably on recent views put forward with regard to E. Africa as a centre of cultural diffusion in L. Palaeolithic times.

Remains relating to the early historic phase of the area were, on the other hand, particularly abundant. Work and excavations at a number of places in Yaman and Hadhramaut have yielded fairly illuminating results. New light is thrown on relations between S. W. Arabia on the one hand and the Hellenistic East and Graeco-Roman Egypt on the other, during the early centuries of the Christian era. More than a hundred new Sabaïtic inscriptions were copied and photographed. At three sites in the Aden and Hadhramaut protectorate, particularly the ruins of Reiboun (near Mash-had), we found, on the other hand, contacts with E. Africa. Here we found an industry of obsidian (with some flint) in definite association with pottery and with Sabaïto-Himyaritic inscriptions, all found in shallow kitchen midden-like remains and amongst ruins of ancient buildings and habitations[1]. Some of the characters were actually inscribed on the pottery both before and after baking. The obsidian industry includes practically all the types and sub-types of the so-called Final Palaeolithic and Neolithic cultures of E. Africa—Wilton, Elmenteitan and Gumban. There are small nucleï, simple and retouched blades, truncated and notched ones, small backed knives, trapezoidal forms (in abundance), true lunates (less abundant), chisel-ended tools or *pièces écaillées* ("sinew-frayers" of Dr. L. S. B. Leakey), borers, medium-size and small burins (but not the micro-burin proper) and scrapers of various descriptions (nucleïform, round, at end of blade, etc.). Yet there can be no doubt about the Sabaïto-Himyarite date of this industry in S. W. Arabia (the few centuries centring round the beginning of the Christian era). Apart

[1] The term Sabaïto-Himyaritic is here used in a general way to denote S. W. Arabian cultures belonging to the few centuries centring round the beginning of the Christian era. In Hadhramaut, it includes the so-called Minnaean phase of that country.

new valley-beds. The discharge during the depositional phase of the 2nd cycle was much less than that during the depositional phase of the 1st cycle, as only soft silt (or small gravel sometimes) could be carried to the middle courses of the streams. The two cycles were separated by a phase which was marked by extensive volcanic activity especially in N. E. Yaman, where the lava spreads always cover the old gravels and underlie the silts. The 2nd cycle was followed by erosion during which new torrential beds were cut into the silts (sometimes producing a series of erosional terraces). There has also been a still more recent (historic) outburst of volcanic activity (on a much more limited scale), the accompanying features of which are still noticeable in hot springs, etc.

We were able to associate the two physiographic cycles (or at least their depositional phases) with pluvial episodes. During Quaternary times, this corner of Arabia seems to have had two major Pluvials separated by an Interpluvial. It was not possible to work out the stages of the 1st Pluvial, which was a prolonged one, and which must have had more than one sub-maximum (as shown by terraces); but there is presumptive evidence from one or two places that the 2nd Pluvial may have had two sub-maxima separated by an *Intrapluvial*. In recent times, there was a new wet phase (shown by archaeological and other evidence), which we believe to have continued well into the Christian era (perhaps to the 5th cent. A. D.).

ARCHÆOLOGY.

The S. W. plateau of Arabia proved to be singularly poor in prehistoric remains. Perhaps the great height (largely over 1500 metres) and the unfavourable climatic conditions during pluvial episodes contributed to this. It is to be recalled that very few remains have thus far been found at the high altitudes (above 6000 ft) of the opposite coasts of E. Africa. We have carefully examined gravel exposures and have carried out experimental excavations at no less than 15 caves and rock shelters in Yaman and Hadhramaut, but apart from the above mentioned L. Palaeolithic-like specimens and some Mid. Palaeolithic (Levalloisian) flakes, the results were largely negative. Surface specimens were looked for all along the route, and they were found only in very limited numbers and in particullary favourable localities; and they belong typologically to

PHYSIOGRAPHY.

Pleistocene geology proved to be quite interesting. We worked chiefly on the middle parts of the valleys, which were relatively independent of changes in base (sea) level. Two physiographic cycles were established, the *first* being by far the more pronounced. Valleys with sloping sides were first cut and then filled with coarse gravels which now rise (usually

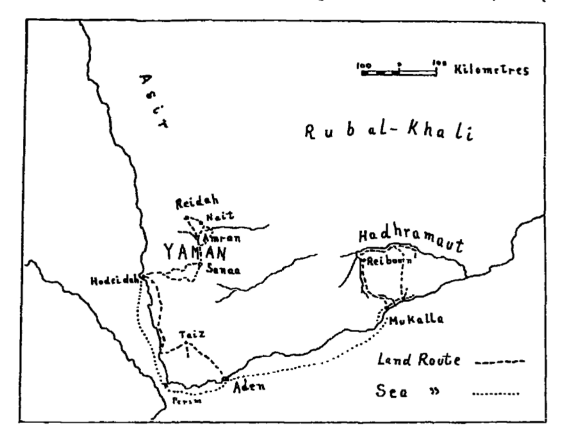


Fig. 1.

in two or more terraces) to some 30 metres above the beds of the streams. During this stage there was a good deal of lateral wash and erosion in the middle parts of the valleys, and this erosion was probably responsible for the sloping sides of the V-shaped valleys. The gravels were examined at a large number of exposures, but unfortunately they produced only one or two specimens of pre-Chellean appearance. The *second* physiographic cycle was associated first with the cutting of new steep-sided valleys *emboîtées* in the older gravels, and then with the filling in of these new valleys largely with soft sediments of silt. Deposition was much more regular and there was very little lateral wash in the middle parts of the

EGYPTIAN UNIVERSITY

SCIENTIFIC EXPEDITION TO S. W. ARABIA

(PRELIMINARY NOTE ON MAIN RESULTS)

BY

S. A. HUZAYYIN.

Between April and November 1936, the Egyptian University of Cairo sent out a scientific expedition to Yaman and Hadhramaut. It consisted of four members and was intended to carry out researches in the fields of geology, physiography, archaeology, anthropology and entomology. The expedition covered a distance of some 2500 kilometres and was able to carry out intensive researches at various localities both on the High Plateau of Yaman and in the interior of Hadhramaut (see map Fig. 1). The material brought back has not been studied in detail as yet, but a preliminary note can be given here.

GEOLOGY.

One of the expedition's main aims was to work out certain problems connected with the geological history of the S. borders of the Red Sea. We worked at a number of points along the lines of rifting both S. and W. of the Yaman Plateau, where the old crystalline rocks (schistes and granites) of the base were exposed under later (secondary and tertiary) sediments and lavas. The successive horizons of the tertiary traps of the High Plateau were carefully examined and specimens collected. In N. E. Yaman we worked chiefly on Jurassic limestones and Nubian sandstones, and a vast collection of fossils was made from the successive zones of the former. The interior of Hadhramaut was found to have a relatively simple structure and to consist mostly of Eocene limestones on earlier unfossiliferous sandstones. We hope that new evidence from the lower part of the Eocene may throw useful light on the date of the trap volcanic series of tertiaries in S. W. Arabia.

A few years ago the Persian Government announced its intention of changing the name of the country from Persia to Iran. There was nothing very remarkable in that since it had always been known to Persians as Iran, and Persia was only the foreigners' name for the country. What was remarkable was the complete disappearance of the words *Persian, Persia* from the foreigners' vocabulary (except to describe the language which has always been Persian) and their replacement by Iranian and Iran. It should be equally possible for Egyptians to compel foreigners to spell and pronounce Egyptian names correctly, and the surest way to do that is to adopt and enforce an Egyptian alphabet on the lines suggested in this article.

EGYPTIAN ALPHABET OR TRANSLITERATION.

ب = B *b*	ز = Z *z*	ف = F *f*
ت = T *t*	س = S *s*	ق = Q *q*
ث = Θ *θ*	ش = Ψ *ψ*	ك = K *k*
ج = G *g*	ص = C *c*	ل = L *l*
ح = Ħ *ħ*	ض = Đ *đ*	م = M *m*
خ = X *χ*	ط = Ŧ *ŧ*	ن = N *n*
د = D *d*	ظ = Ƶ *ƶ*	ه = H *h*
ذ = Δ *δ*	ع = Ɛ *ɛ*	و = W *w*
ر = R *r*	غ = Γ *ɣ*	ى = Y *y*

Vowels Long = A, W, Y : short E, U, I. Hamza = '.

E. H. Paxton.

in Coptic but was used to transliterate the Arabic letter ج by the Coptic scribes. For ث the Græco-Coptic letter θ is a satisfactory symbol, though in Coptic it had not the value of *th* in English, and it can be written cursively as an *l* with a line through the middle. For خ the Græco-Coptic letter Χ χ (*chi*) seems to be more suitable than the pure Egyptian ϧ which would be difficult to write in conjunction with other characters in cursive script. The Arabic ذ may be represented by Δ δ though this letter does not seem to have been pronounced *dh* (like 'thither' in English) as it is in Modern Greek. By far the most satisfactory symbol of all is ϣ for ش, for not only does it resemble the Arabic letter, but it has developed from the early Egyptian picture alphabet, whence it passed by successive stages into Coptic: and it is also easy to write like the European *y*. The Coptic form of the Greek Σ sigma is *C c*, which is already used occasionally for the Arabic letter ص with or without a sedilla, as in the name of the present Egyptian Minister of Foreign Affairs, which is generally transliterated Wacyf (Ghaly Pasha). Finally Γ γ covers غ, which was sometimes the value of the letter in Coptic. It will be seen that all these consonants are easy to write in cursive script in the European fashion; ج and γ may seem at first to be difficult but are actually no more so than *q*. As for the writing of the vowels the easiest solution is to treat *fatha*, *ḍamma* and *kasra* as *a*, *u*, *i*, which is done in the Government system more or less, but if the *fatha* is written *e*, *a* becomes available for the long *alif*, and *w* and *y* can be used for the other two long vowels, instead of *u* and *i* with a line on top to show that they are long, as at present. The chief consideration should be the allotment of a symbol to represent the existent Arabic symbol rather than to give the European equivalent of an Arabic sound, for generally speaking there is a greater divergence in the pronunciation of vowels in the various languages than of consonants.

The object of this article is not to provide a complete and satisfactory alphabet, but to rather to advocate the adoption and rigorous enforcement of some such system of transliteration that might eventually be accepted as an Egyptian alphabet.

The Government System in its present form is too lax with regard to conventional misspellings of place-names in Egypt; and Cairo, Suez and Luxor are permitted and preferred to al-Qahira, al-Suweis and al-Uqsur.

written 'aghur' might be read أَغُور, اشْهَل written 'ashal' might be read اشَل, and so the Government System lays down a rule that 'Where *t*, *k*, *g*, and *s* are followed by *h* without forming one letter with it, they should be separated from it by a hyphen', which in practice is ugly, unnatural and quite likely to be omitted.

There is great danger that some sounds peculiar to Arabic may even be lost, as indeed happened in the old Egyptian language, which originally had sounds corresponding to the Arabic ص, س, ق, ك, ط, ت, ع; of these ص and س amalgamated in the Middle Empire, and the others disappeared with the introduction of the Coptic alphabet, which provided no distinctive letter for ق apart from *k* or for ط apart from *t*, and it omitted ع altogether. The provision of a recognizable character for each of the peculiar Arabic sounds, that can be written cursively in the European way, is surely a safeguard against their eventual loss to the language.

There are two ways of solving this problem of how to find equivalents for these Arabic letters; one is by inventing new characters and the other is by borrowing from another alphabet. Since it is to be an Egyptian alphabet, the obvious solution seems to be to borrow from Coptic, which is for the most part based on a European writing akin to the Latin, and is for the rest traditionally Egyptian. Some of the Coptic letters are unsuitable, being either difficult to write in cursive script or else having no particular connection with the Arabic sound for which an equivalent is desired. In such cases a modification of an existing Latin character is suggested, as for example a *t* crossed twice for ط since the Græco-Coptic *t* if written cursively would not be distinct from the Latin letter. Similarly Z *z* may be crossed for ظ, and D *d* for ض, and H *h* with an extra vertical stroke distinguishes ح from ه.

So much for the invented letters, which are simply Latin characters slightly modified, but claim an advantage over the Government system of lines and dots in that the additions form an integral part of the letters, so that once the type has been cut there is little likelihood of the additional line being omitted with the resultant confusion of two Arabic consonants. The letter ع may be introduced as it is into the Egyptian alphabet, for it fits in remakably well with the Latin letters, and if it is written carelessly it resembles the Greek 'epsilon', which not only comes

more European languages, but with the introduction of a recognized system of transliteration, called for convenience "Egyptian characters", all notices would be in Arabic but in both alphabets, and Europeans would be required to understand Arabic written in Egyptian characters. In the same way only Arabic and Egyptian would appear on the postage stamps, instead of Arabic and French as at present.

The system of transliteration that is officially used by the Egyptian Government is that adopted by the International Congress of Orientalists in 1894 with some modifications. It is undoubtedly the best system of its kind, though, even if it were not, it would be preferable to the chaotic ways of writing Arabic names and common words that are so widespread in Egypt today. Some of the best known place names are spelt in half a dozen different ways, such as Giza, which is also spelt Guiza, Ghizeh and so on. The letter ش may be written *sh* by an English-speaking person, *ch* by a Frenchman, *sch* by a German and *sci* by an Italian, and the general public seems to be either unaware of or indifferent to the existence of an official system, which is not as rigorously enforced in schools and government offices as it might be.

In the Government System ب, ت, ج, د, ر, ز, س, ف, ق, ك, ل, م, ن, ه, و, ي, are transliterated *b, t, g, d, r, z, s, f, q, k, l, m, n, h, w, y*, which are as near possible the corresponding letters in European languages, and, with the exception of *q* which has no distinctive pronunciation, they are pronounced the same as in English. However, pronunciation is not the most important consideration which is to find a symbol for every Arabic letter, and so *q* is a convenient sign for ق. For the other consonants which have no exact equivalents or at any rate no corresponding separate characters in the Latin alphabet, some are represented by one or more of the other characters together, with a line underneath, others by a single character with a dot underneath. The letter ع is represented by the Greek rough breathing ʿ and the hamza by the reverse ʾ.

Now the disadvantages of this differentiation by means of lines and dots under the letters and by means of two letters in conjunction are many. Orientalists have found that publishers dislike the lines and dots, which they tend to omit so that there is some confusion. The omission of the line under two letters in conjunction is equally confusing : أجْهُور

Arabic characters, but that is not the purpose of this article which is rather to suggest an alternative to any interference with the traditional Arabic script. However His Excellency the Minister has given a cogent reason for the adoption of a more suitable alphabet. He says that his own children make greater progress in French than in Arabic, the reason being that when children are learning to read and write they see a word written up in the street or elsewhere and spell it out to themselves. This not only helps them to read and write but stimulates their curiosity. With the child who learns to read and write Arabic this is not the case, for he cannot decipher three consonants as easily as the child who spells out the European vowels and consonants, and so his natural curiosity and eagerness for knowledge tend to be stifled. In most Egyptian schools one or more European languages are now taught so that a Latin transliteration would be no extra burden to the pupils, whose studies would in every way be made simpler and easier. Thus far from weakening the position of Arabic, it would strengthen it by facilitating the beginner's task and by enabling him to get as firm a grasp of his own language as he would get of English or French in a foreign school. The transliteration would be in the nature of a commentary to the Arabic script, which it would by no means replace.

Apart from the great number of Egyptians who would benefit from such a system, the large colonies of Europeans settled in Egypt, who with the abolition of the Capitulations will have to make use of Arabic to an ever increasing extent, would welcome an official transliteration for all practical purposes. Most of these European residents can speak Arabic but relatively few can write it. In this connection it is perhaps worthy of mention that an English daily newspaper in a recent article on "The Arabic Language and the British" gave as the first cause of their failure to master the language "the difficulty of Arabic script both written and printed". At the same time parents complain of the number of hours which are now devoted to Arabic in the foreign schools.

There is in existence an official system of transliteration but it is little known and still less used. Moreover it is not primarily intended as an alternative way of writing Arabic, as advocated here, but rather as an occasional transliteration of Arabic for the benefit of foreigners in the country. Public notices are generally written in Arabic and one or

A SUGGESTION

FOR THE

TRANSLITERATION OF THE ARABIC LANGUAGE

BY

E. H. PAXTON.

Although the proposal to introduce an Egyptian alphabet on the lines of the new Turkish one would arouse some controversy, few will deny the advantage of having a recognized system of transliteration that might be used side by side with the Arabic characters. Indeed, such a system would be of the greatest benefit not only to Europeans but to Egyptians as well, for with the rapid spread of European culture and Western ways in Egypt foreign words are so firmly establishing themselves in Egyptian Arabic that it is extremely doubtful whether they will be eradicated, even if suitable Arabic equivalents are eventually found for them. It is generally, but by no means always, possible from a knowledge of grammar and syntax to decide on the vocalization of three or more consonants in a word of Arabic origin; فعل is clearly to be read فَعَلَ or فُعِلَ or فِعْل from its position in the sentence and so on. But in the case of foreign words and proper names Arabic grammar affords no help to the reader, whether European or Egyptian, and he can only guess that بردج is the English 'bridge' and تيمس is 'Times' or 'Thames' as the case may be. Moreover the ambiguity is not confined to words and names of European origin; it extends to Persian, Turkish and even pure Arabic roots. دين may be دِين or دَيْن (religion or debt, credit); الجميل may be الجَمِيل or الجُمَيِّل; عمان may be the capital of Transjordania (عَمَّان) or another state in the Arabian peninsula (عُمان).

The present Minister of Education, Dr. Bahy-ud-din Barakat Bey in a recent talk on the wireless urged some modification of the existing

antiwagnériens continue toujours. Certes, l'auteur des *Nibelungen* a tenu sa promesse : il sait communiquer au spectateur un maximum d'émotion dramatique, une émotion toute religieuse. Ce n'est pas à dire qu'il incarne parfaitement le génie grec, tant s'en faut. Jamais nous ne pouvons comparer son théâtre à la tragédie antique qu'il a en vain cherché à faire revivre. « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. » Ni l'histoire des hommes, ni celle des arts ne font des retours si complets sur elles-mêmes. Reconnaissons néanmoins à Wagner le mérite d'avoir su fusionner deux éléments qui semblaient demeurer étrangers et froids l'un à côté de l'autre. C'est là cette harmonie entre la musique et la vie comme entre la musique et le drame.

Félix Weil.

*
* *

Si nous nous reportons, en cette fin de chapitre, aux quelques thèses essentielles que Victor Hugo a énoncées dans sa *Préface*, nous voyons que les vues de nos deux poètes sont diamétralement opposées, bien que les apparences disent parfois le contraire.

Nous avons vu que pour Hugo, l'histoire fournit toute la matière du drame. Pour Wagner, le drame historique est impossible. Il préfère puiser aux sujets éternellement humains créés par le mythe. Pour Hugo le drame moderne consiste dans la fusion du sublime et du grotesque, dans une large peinture de la vie, du héros peint sous toutes ses faces, de l'homme extérieur. A ses yeux le drame est la poésie de notre temps, né du christianisme tandis que la tragédie antique n'est qu'une épopée. Pour Wagner, au contraire, le drame complet naît de la fusion harmonieuse de la musique et de la parole, dont les grands tragiques de la Grèce nous offrent les modèles, il vise à peindre l'homme intérieur, universel, pur de tout élément contingent.

Chez le poète français, exposition de l'antithèse sans évolution, chez le compositeur allemand, antithèse, évolution, synthèse.

*
* *

Nous voici au terme de notre enquête bien superficielle sur nos deux artisans du drame moderne. Nous nous proposions surtout d'entendre leurs opinions, sans trop nous mêler de les critiquer. Nous sommes toutefois en droit de nous demander qui des deux s'est rapproché le plus, le mieux de l'idéal dramatique si ardemment recherché. Un siècle de recul nous permet certainement d'apprécier leurs œuvres à leur juste valeur, de dire ce qu'elles contiennent de durable, d'éternellement humain, pour reprendre encore ce mot si cher à Wagner. Nous l'avons déjà fait remarquer : le théâtre de Victor Hugo est aujourd'hui bien négligé, et, à notre humble avis, bien négligeable. Décidément, le génie dramatique faisait défaut au chef romantique. Sa gloire restera toujours purement poétique, lyrique; tandis que le drame musical de Wagner a conquis le monde et durera dans le monde, bien que la bataille des pro- et des

pénétration réciproque de la poésie et de la musique. La parole est la traduction de l'idée, la musique est la traduction du sentiment. Le poète construit l'action, il détermine chaque mot, chaque geste de ses personnages. Le drame se trouve dès lors réalisé pour l'intelligence et pour le sens de la vue; il ne l'est pas encore pour le sens de l'ouïe, pour le sentiment. Le poète se verra donc contraint de renforcer l'expression de son vers en créant la mélodie. Mais cela est encore insuffisant. Il faut donner à cette mélodie ses bases harmoniques; elle doit traduire pour le sens de l'ouïe ce qu'exprime le geste, dire par la voix de l'orchestre toute la somme d'émotions que renferme le drame et que la parole humaine est impuissante à rendre. Là où la parole a épuisé ses ressources, la musique lui vient en aide pour peindre tout ce qui est sentiment. Mais la musique n'est pas pour autant subordonnée à la poésie. «La Musique», pour nous servir d'une comparaison qui revient sans cesse sous la plume de Wagner, «est la femme aimante qui s'unit à son divin époux, le Verbe, pour enfanter l'œuvre d'art parfaite. Elle est le sein fécond où germe et se développe la semence émanée du Verbe.»

Ainsi, l'on peut accéder au drame musical par deux voies différentes : par le côté «poésie» ou par le côté «musique», en partant de Shakespeare ou en partant de Beethoven.

Nous savons d'ailleurs que, tout jeune déjà, Wagner se laissa pénétrer dans ces deux génies. Il insiste lui-même sur ce fait lorsqu'il nous parle de son séjour à Leipzig en 1828. Le poète avait alors 15 ans. «Le grand événement, écrit Wagner dans son autobiographie, fut la connaissance de Beethoven, l'*Ouverture d'Egmont* et la *Symphonie en la majeur*. L'effet que j'en ressentis fut indescriptible. Il s'amplifia par l'impression que produisit alors sur moi la physionomie de Beethoven, ce que j'appris de sa surdité, de son caractère timide et de sa vie solitaire. Très rapidement, une figure d'une originalité surhumaine, sublime, incomparable se forma dans mon esprit. Cette image se fusionna avec celle que je m'étais faite de Shakespeare. Je les rencontrais tous deux en des rêves extasiés, je les voyais, je leur parlais. A mon reveil, j'étais en larmes.»

Il est de toute évidence que cette crise nous montre une fois de plus la source même de l'évolution artistique de notre poète-compositeur : c'est la création toute wagnérienne du drame musical issu de Beethoven et de Shakespeare.

nements ont leur raison d'être dans le personnage central et retombent fatalement sur lui.

C'est le fatum, c'est *Iphigénie*, c'est *le Roi OEdipe*.

Ce qu'il s'agit donc de représenter dans le drame moderne, c'est bien le sujet mythique conçu à la manière des anciens, mais tiré de l'époque moderne, de la légende germanique en particulier. Dans le drame nouveau, le poète ne nous donnera plus seulement des descriptions de notions abstraites, mais il se fera le trait d'union entre l'instinct et la raison : il doit s'assimiler les résultats, les transfigurer de manière à les rendre accessibles à l'instinct. C'est aux sens, à la force intuitive de son public que le poète doit savoir faire appel pour se manifester intégralement. Tout le talent du poète dramatique, tout le but de sa poésie ne peut être que l'incarnation complète de l'intuition dans l'œuvre d'art, la transposition de l'idée en émotion. « Im Drama müssen wir Wissende werden durch das Gefühl ». C'est par l'émotion que le drame doit nous éclairer.

Wagner veut donc éclairer l'homme par la voie de l'âme. Le cœur est le point de départ, la raison le point d'arrivée; l'émotion est le moyen, la pensée est le but. Si Wagner avait aimé les formules, voici comment il aurait défini son système : « Vers la pensée par l'émotion: de l'intérieur à l'extérieur. »

Le lien indispensable entre ces deux éléments, c'est l'imagination. A l'auteur dramatique donc d'enflammer par le mythe et le miracle l'imagination du spectateur : alors se révèleront dans toute leur sereine beauté ce que Wagner appelle les sujets « éternellement humains » : c'est la crosse reverdissante du pape Urbain qui annonce le salut de l'âme de Tannhäuser: c'est la lumière merveilleuse du Graal qui éveille en Parsifal la douleur et la compassion.

Une dernière question s'impose à l'attention de Wagner : quels sont les moyens les plus efficaces pour rendre le mythe intelligible, pour donner la forme plastique au sentiment qu'il a pour mission d'évoquer?

C'est de faire saillir le motif de l'action par le langage musical; la parole seule ne saurait y suffire. La langue symphonique est de rigueur à tous les moments décisifs, aux péripéties. Tel est le mariage du vers et de la parole, tel est ce que Wagner appelle « le drame conçu dans l'esprit de la musique ».

En définitive, le drame wagnérien naît donc d'une fusion intime, d'une

Les Grecs ont eu cet art synthétique. Le problème qui doit préoccuper l'artiste d'aujourd'hui, c'est donc la création d'une œuvre qui soit pour les temps modernes ce que la tragédie grecque était pour le monde hellénique.

L'histoire, nous dit Wagner, ne saurait offrir au dramaturge un domaine favorable à ses créations. Produit de la science, c'est-à-dire d'un travail purement cérébral, elle ne nous montre pas l'homme naturel, qui s'abandonne naïvement à ses impressions. Elle n'expose pas le fond « éternellement humain » des événements, mais seulement les aspects particuliers sous lesquels l'homme apparaît au cours de son évolution à travers les siècles. Le caractère de l'histoire est trop arbitraire et contingent.

La matière qui seule se prête au drame créé dans l'esprit de la musique (Das Drama aus dem Geiste der Musik), *c'est le mythe*. Le mythe permet à l'artiste d'exposer son idée, non pas en s'adressant uniquement à l'intelligence, mais en ébranlant la sensibilité du spectateur; le mythe seul est susceptible de résumer sous forme symbolique la pensée de l'auteur en donnant une image vivante accessible à tout homme instinctif.

L'homme instinctif, on le sait, en présence des actions humaines, crée des mythes et des légendes, mais ne fait pas de l'histoire. Les récits mythiques ou légendaires sont donc les plus favorables au dramaturge. Transposés sur la scène, ils ne supposent point de travail d'adaptation, ils ne portent jamais la marque d'une époque historique rigoureusement déterminée. Les faits qu'ils racontent ont eu lieu « il y a longtemps », bien dans le passé mort. Les héros qu'ils célèbrent sont peu complexes et faciles à mettre en scène : ils vivent déjà dans l'imagination du peuple qui les a créés, et quelques traits suffisent à les évoquer; leurs sentiments sont des émotions spontanées et élémentaires qui, de toute éternité, ont agité le cœur humain. Ce sont des âmes toutes neuves, des primitifs exempts de préjugés héréditaires et d'opinions conventionnelles. Voilà, bien, de l'avis de Wagner, les héros et les sujets qui conviennent au dramaturge.

L'action dramatique, quelle que soit d'ailleurs son origine, doit être tout à la fois essentielle et très simple, et, à cet effet, ne saisir que des moments caractéristiques d'une vie humaine. Une action trop complexe ne peut faire impression sur la sensibilité.

Comment les anciens ont-ils réalisé leurs chefs-d'œuvre tragiques?

C'est qu'ils avaient leur mythe comme une matière déjà toute préparée pour la tragédie qui supposait une action grande et simple. Tous les évé-

humain. Tout ce que l'art classique avait uni et harmonisé — la danse, la pantomime, la musique et la poésie — tout cela se sépare, se désagrège et s'écroule. Il fallait deux mille ans d'attente jusqu'à ce que Shakespeare mette un terme à ce désordre pour créer enfin le théâtre moderne.

«Les drames de Shakespeare, nous dit Wagner, semblent être une image si exacte de l'univers qu'il est impossible d'y reconnaître la part subjective du poète dans la reproduction artistique de l'idée; c'est pourquoi ses drames ont été considérés comme des produits d'un génie surhumain, c'est-à-dire comme des merveilles naturelles. Shakespeare occupe ainsi une place à part dans la poésie: il ne peut être comparé à aucun artiste, *si ce n'est à Beethoven.* Si nous comparons le monde dramatique shakespearien avec celui des motifs musicaux créés par Beethoven, avec leur précision et leur indicible puissance d'émotion, nous sommes obligés de constater que ces deux mondes sont exactement superposables et que leur contenu est absolument identique, encore qu'ils semblent se mouvoir dans des sphères totalement différentes.»

C'est donc Shakespeare — ici Wagner et Hugo doivent fatalement s'accorder — qui excella dans l'art dramatique. Il traduit en quelque sorte le roman en drame; mais il n'en est pas moins devenu le point de départ d'une confusion sans précédent dans l'art dramatique durant deux siècles et jusqu'à nos jours. Cette confusion a entraîné une nouvelle décadence: Wagner se propose d'y mettre un terme par la création de son drame musical.

Nous arrivons ainsi à la partie positive de la théorie wagnérienne.

Quelle est, selon Wagner, la définition du drame?

C'est pour le poète-musicien, comme pour Hugo, l'œuvre d'art parfaite, et en cette qualité, sa mission suprême est de reproduire intégralement une intuition. Le drame est la seule forme d'art qui s'adresse à l'être humain tout entier, à ses sens comme à sa raison, et qui soit, par suite, capable de reproduire cette intuition d'une façon adéquate. Le drame, œuvre d'un seul individu exceptionnellement doué ou résultat de la collaboration de plusieurs artistes spécialisés, n'est pas, dans l'idée de Wagner, une discipline particulière de l'art, un genre parmi les autres arts : *c'est la forme artistique supérieure, c'est la synthèse vivante des arts particuliers, dont chacun n'arrive à son plein épanouissement qu'en s'unissant aux autres, dont les efforts doivent se combiner en vue d'un effet d'ensemble.*

la gamme des sentiments, toutes les passions et toutes les volontés que la parole rend accessible à l'intelligence et que le poète tragique enferme dans ses vers. La musique, à son tour, fournit le rythme à la danse et traduit dans son langage émouvant le vers du poète. Et la poésie qui donne une âme, une pensée consciente à la danse et à la musique, est incapable, à son tour, de se passer du concours de ces deux arts, sous peine de perdre tout contact avec la réalité vivante. Réduite à ses seules ressources, elle resterait abstraite et incolore, elle n'aurait pas l'action directe sur les sens, partant point d'existence véritable. « Certes, les vers d'Orphée, dit Wagner, n'auraient pas imposé aux fauves le silence, et le respect, si le poète s'était contenté de leur présenter un papier imprimé. Il fallut qu'à leurs oreilles eût retenti une voix irrésistiblement touchante, qu'à leurs yeux avides de proie se fût révélé dans toute sa grâce le corps humain se mouvant avec une harmonieuse audace pour que, domptés, ils reconnussent dans cet homme autre chose qu'un bon morceau pour leur estomac, un objet digne, non seulement d'être croqué, mais aussi d'être entendu et d'être vu enfin pour qu'ils devinssent capables de prêter quelque attention à ses sentences morales. »

Ce qui fait la haute valeur de la tragédie grecque, c'est qu'elle n'est pas seulement une œuvre littéraire s'adressant à la pensée et à l'imagination, mais un art vivant s'adressant directement aux sens par sa beauté en quelque sorte tangible. Lorsque les chants et les danses qui accompagnaient le culte eurent pris un caractère trop artistique pour qu'il fut possible de les exécuter dans un passage tout à fait naturel, l'architecte emprunta au bois sacré des dieux, avec ses allées d'arbres, l'architecture du temple grec avec ses rangées de colonnes. Et quand de l'art lyrique fut sorti la tragédie, le temple agrandi, ouvert au peuple tout entier, se fit théâtre et devint le cadre approprié à cette forme nouvelle du culte, un cadre digne par son harmonieuse beauté du chef-d'œuvre représenté entre ses murs.

A la période de fusion des trois arts succède une ère de dissociation, au brillant épanouissement de l'art hellénique mille ans de décadence et d'erreurs. Wagner développe longuement cette idée. Bien à regret, il nous faut renoncer à le suivre dans toutes ses considérations bien qu'elles soient d'un intérêt palpitant. Notons ici que la cause principale de cette décadence semble résider, selon Wagner, dans l'évolution générale de l'esprit

terrifiant de la nature, cherche une explication à ces phénomènes dont le sens véritable lui échappe et finit par les rapporter à des causes imaginaires, extérieures à la nature elle-même, et à des êtres mystérieux et puissants qu'il conçoit comme semblables à lui, qu'il suppose animés des mêmes sentiments, des mêmes passions. Et voilà l'origine du mythe. Le mythe est donc la représentation simplifiée et condensée de la nature, telle qu'elle se forme dans l'imagination populaire. Et le drame, selon Wagner, n'est pas autre chose que le mythe simplifié, condensé à son tour par la fantaisie créatrice de l'artiste et ramené par cette opération à ses élements essentiels, puis représenté sous une forme vivante à la nation assemblée. L'artiste grec était donc le porte-parole de la nation toute entière; on ne lui demandait pas d'être «original»; sa mission était de préciser, de faire vivre sous une forme aussi belle, aussi expressive que possible les visions qui flottaient dans l'esprit de ses contemporains. Et ceux-ci s'intéressaient effectivement à cette œuvre qui était aussi la leur. Les plus beaux, les meilleurs, les plus instruits, s'improvisaient acteurs et se faisaient un honneur de collaborer de la sorte directement avec le poète.

Quant à la masse du public, elle témoignait son intérêt en se pressant en foule dans le vaste amphithéâtre où, en de rares et solennelles occasions, se donnaient les représentations dramatiques. La tragédie prit ainsi, dans la vie du peuple grec, une importance exceptionnelle. Loin d'être un divertissement frivole, elle était l'expression artistique la plus haute et la plus complète de l'idéal religieux de la Grèce; elle était par ses origines, comme dans son esprit, un véritable acte religieux, plus important même pour l'histoire de l'idée religieuse en Grèce, que les cérémonies proprement dites du culte célèbre dans les temples.

Le drame grec, comme la poésie lyrique, qui lui a donné naissance, fait appel au concours de tous les arts particuliers. Dans la tragédie d'Eschyle ou de Sophocle, la poésie, la musique et la danse s'unissent pour charmer l'homme tout entier, par les sens, par l'œil et par l'oreille, comme par l'intelligence. Grâce à cette union féconde, chaque art est arrivé à produire son maximum d'effet. La danse n'apparaît pas seulement, dans le drame grec, comme une suite de poses plastiques, de mouvements rythmés dénués de sens précis; elle s'élève jusqu'à devenir pantomime, traduisant, ainsi par des attitudes variées et expressives toute

Victor Hugo l'action historique, les individus réels et connus, seront des symboles par où il instruira l'humanité. *Les Burgraves* sont «le symbole palpitant et complet de l'expiation». Or, ses abstractions philosophiques, dépourvues de vie organique, donnent nécessairement aux personnages une apparence falote et à l'action un intérêt très pâle. Voilà un danger non seulement du lyrisme, mais aussi du symbolisme au théâtre.

Or, il faut le noter ici, Wagner s'était précisément engagé dans la même voie. Son drame est tout lyrisme, symbolisme, et philosophie. Il est dans sa nature de céder, comme Hugo, «aux plus rêveuses musiques de l'âme». Et là, nous touchons à l'élément qui apparente peut-être le plus ces deux artistes. — Nous verrons tout à l'heure, comment Wagner, à la différence de Hugo, a su éviter cette incompatibilité entre le lyrisme et la musique d'une part et le drame de l'autre.

*
* *

Rendons-nous maintenant chez le poète-musicien allemand et voyons ce qu'il aura à nous dire sur l'art dramatique. Il nous parlera à travers son ouvrage remarquable intitulé : *Le drame musical,* qui est sa profession de foi artistique et, en quelque sorte, le pendant de la *Préface de Cromwell.*

Wagner débute, comme Hugo, par la tragédie grecque, mais, à la différence du poète français, il la trouve parfaite et toute son œuvre ne consistera qu'à la faire revivre. Un coup d'œil jeté sur l'histoire universelle nous apprend, selon Wagner, qu'une fois déjà, au cours de l'évolution du monde, l'humanité s'est élevée jusqu'à l'œuvre d'art parfaite issue de la collaboration active et enthousiaste du peuple tout entier. Le drame grec, au temps d'Eschyle et de Sophocle, réalise pleinement l'idéal de ce drame complet que rêvait Wagner et qu'il voulait restaurer pour les contemporains et pour les générations futures.

Ce drame, tout d'abord, si nous en considérons la matière, n'est pas la création artificielle et subjective d'un individu de génie, mais en quelque sorte le produit de la collaboration de l'artiste avec le peuple, la fleur délicate et splendide du génie grec lui-même. Les sujets des drames grecs de l'époque classique étaient tous le produit de l'imagination poétique du peuple. L'homme primitif, placé en face du spectacle grandiose et

« C'est donc, conclut Hugo, une des suprêmes beautés du drame que le grotesque. Il n'en est pas seulement une convenance, il en est souvent une nécessité. Parfois, il peut, sans discordance, comme dans la scène du Roi Lear et de son fou, mêler sa voix criarde aux plus sublimes, aux plus lugubres, aux plus rêveuses musiques de l'âme. »

« Voilà ce qu'a su faire entre tous, d'une manière qui lui est propre et qu'il serait aussi inutile qu'impossible d'imiter. Shakespeare, ce Dieu du théâtre, en qui semblent réunis, comme dans une trinité, les trois grands génies caractéristiques de notre scène : Corneille, Molière, Beaumarchais. »

*
* *

Telle est en substance la *Préface de Cromwell*. Disons déjà ici que la conception antithétique de l'art dramatique de Hugo, cette manie des contrastes criards, la fusion du sublime et du grotesque, qui seule donnerait le drame parfait, lui appartient intégralement. Elle est représentative de l'art de Hugo comme de l'art romantique tout entier.

Cette conception antithétique, croyons-nous, n'est pas dramatique mais foncièrement lyrique. Hugo, en la transportant au théâtre, reste réfractaire à toute vraisemblance psychologique. Il fausse l'histoire qu'il veut représenter. Il veut peindre Cromwell « sous toutes ses faces ». A côté de l'homme de guerre et de l'homme d'État, il veut crayonner le théologien, le pédant, le mauvais poète, le visionnaire, le bouffon, le père, le mari, l'homme prothée, en un mot le Cromwell double, *homo* et *vir*. Il en résulte une pièce dénuée de toute vraisemblance, impossible à monter au théâtre. Victor Hugo veut présenter tous les contrastes de ce personnage, « mais, dit justement Petit de Juleville, un homme réel ne se montre pas sous vingt aspects différents dans l'espace de trois heures ». De là une œuvre confuse, inadmissible sur la scène, antidramatique, fausse, non historique.

A la vérité, notre chef romantique est sans cesse emporté par sa foisonnante imagination lyrique et symboliste qui le rend incapable de faire la part des exigences réalistes, purement logiques, psychologiques, pratiques, techniques qu'impose la conduite de l'action théâtrale. Nous dirions que le lyrisme étouffe chez Hugo le sens dramatique.

Mais il convient d'insister sur sa puissante faculté symbolique. Pour

Voilà bien la hantise de ces deux grands esprits. Car ce problème du drame moderne enthousiasmait, passionnait non seulement Hugo et Wagner, mais toute leur génération, ceci à tel point qu'on se battait littéralement dans les théâtres, pour ou contre Wagner, pour ou contre Hugo.

Loin de moi la pensée d'épuiser ce sujet dans l'espace de cette petite étude. Je me contenterai donc ou plutôt je tenterai d'entr'ouvrir — si j'ose dire — les ateliers des deux grands créateurs, d'y jeter avec vous un coup d'œil furtif.

Passons d'abord chez Hugo. Vous savez qu'il a exposé ses théories d'art dramatique dans la *Préface de Cromwell*. *Cromwell* est sa première pièce, trop longue hélas, injouable. Peut-être bien se serait-elle déjà perdue dans la nuit des temps sans la fameuse «Préface». C'est l'art poétique du romantisme au théâtre.

Victor Hugo part de cette théorie que la tragédie antique n'est pas un drame, mais une épopée. Et voici comment il résume lui-même sa longue argumentation :

«La poésie a trois âges dont chacun correspond à une époque de la société : l'ode, l'épopée, le drame. Les temps primitifs sont lyriques, les temps antiques sont épiques, les temps modernes sont dramatiques. L'ode chante l'éternité, l'épopée solennise l'histoire, le drame peint la vie. Le caractère de la première poésie est la naïveté, le caractère de la seconde est la simplicité, le caractère de la troisième est la vérité. Les rapsodes marquent la transition des poètes lyriques aux poètes épiques, comme les romanciers des poètes épiques aux poètes dramatiques. Les historiens naissent avec la seconde époque; les chroniqueurs et les critiques avec la troisième. Les personnages de l'ode sont des colosses — Adam, Caïn, Noé — ceux de l'épopée sont des géants — Achille, Atrée, Oreste — ceux du drame sont des hommes — Hamlet, Macbeth, Othello. L'ode vit de l'idéal, le drame du réel. Enfin, cette triple poésie découle de trois grandes sources : la Bible, Homère, Shakespeare.»

«La poésie, née du Christianisme, la poésie de notre temps est donc le drame. Le caractère du drame est réel; il résulte de la combinaison toute naturelle de deux types, le sublime et le grotesque, qui se croisent dans le drame comme ils se croisent dans la vie et dans la création. Car la poésie vraie, la poésie complète est dans l'harmonie des contraires.»

VICTOR HUGO ET RICHARD WAGNER : LEURS CONCEPTIONS DRAMATIQUES

PAR

M. FÉLIX WEIL.

On peut se demander : pourquoi ce choix, pourquoi ce rapprochement de Hugo et de Wagner? L'un est avant tout un poète lyrique, l'autre un compositeur, un représentant de la musique. L'un est Français, l'autre un Allemand réfractaire à l'esprit français. Que peuvent-ils bien avoir à faire au théâtre? Que peuvent-ils bien avoir de commun sinon le génie artistique? A quoi il faut répondre que Victor Hugo a tout de même produit une œuvre dramatique. Elle nous paraît, à vrai dire, un peu démodée et indigeste aujourd'hui. Toujours est-il que les drames de Victor Hugo se jouent et trouvent encore un public reconnaissant.

Quant à Wagner, il n'a, en réalité, jamais créé autre chose que des drames musicaux. A la différence des autres compositeurs, il composait lui-même ses livrets avant de les mettre en musique, il ne composait que pour le théâtre. Il était donc poète dramatique, autant que musicien, occupant ainsi une place unique dans l'histoire littéraire. Sa doctrine artistique, originale à souhait, confrontée avec celle de Hugo, fera précisément l'objet de notre étude. Ces deux lutteurs veulent révolutionner l'art dramatique. Ils cherchent des voies nouvelles. Leur ambition commune, c'est de donner au monde le drame parfait, «das allgemeinsame Drama», le «drame complet», selon l'expression même de Wagner. Le théâtre et l'opéra de leurs prédécesseurs et contemporains leur paraissant factices, ils se posent sans cesse l'angoissante question : Par quels moyens, par quelle technique, par quels sujets suffisamment dignes de la grande tâche pouvons-nous créer chez le spectateur un maximum d'émotion dramatique? Quels sont les maîtres anciens ou modernes qui peuvent le mieux nous inspirer? Les Anciens possédèrent-ils déjà le drame parfait? Est-il possible de faire revivre leur splendeur? Pouvons-nous les dépasser?

TABLE DES MATIÈRES.

PERRY, "Dr. Schiller on W. James and Realism". *Mind*, avril 1915.
R. BERTHELOT, *Un Romantisme utilitaire*, tome III.
J. F. DASHIELL, "Humanism and Science". *Journal of Philosophy*, avril 1915.
SHELTON "Logic and Formalism", *Mind*, oct. 1918.
WARBEKE, "A Theory of Knowledge which foregoes Metaphysics? In reply to Dr. Schiller", *Journal of Philosophy*, fév. 1920.
J. WAHL, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. 1920.
Emmanuel LEROUX, *Le Pragmatisme américain et anglais*. 1922.
GALLOWAY, C. R. de *Problems of belief; Mind*, 1924. p. 440.
Léonard RUSSEL, C. R. de *Logic for use; Mind*. 1929. p. 218.
Alfred SIDGWICK, note sur la *Logic for use*. in *Mind*. juil. 1930. p. 402.

Pour la Morale de l'Humanisme. voir la série d'articles de DEWEY :

"The Significance of Emotions", *Psych. Review*, vol. 11. 13.
"The Reflex arc concept in Psychology". *Ib.*, III. 357.
"Psychology and Social Practice". *Ib.*, VII, 105.
"Interpretation of Savage Mind", *Ib.*. IX. 217.
"Green's Theory of the Moral Motive". *Philosophical Review*. vol. I. 593.
"Self-Realisation as the Moral Ideal". *Ib.*, II, 652.
"The Psychology of Effort". *Ib.*. VI. 43.
"The evolutionary method as applied to morality". *Ib.*, XI. deux articles. 107 et 353 [1].
"Evolution and Ethics", *Monist*, vol. VIII, 321.
(Ces articles sont indiqués par W. James dans *Meaning of Truth*, art. "Essence of Humanism.")

---

[1] Dans le premier article Dewey montre que «either morality must remain outside the sphere of science, or be approached and attacked by the historical method». Dans le deuxième il soutient que : «[historical or genetic] method not only does not destroy distinctively ethical values, but it supplies them with an added sanction.» (*Ibid.*, p. 124.)

III. SUR L'HUMANISME.

KNOX, in *Mind*, N. S., n° 33, vol. IX, p. 64.

A. SIDGWICK, in *Mind*, N. S., n° 50, avril 1904, p. 262; 8 (C. R. de *Humanism*).

SEGOND, in *Revue philosophique*, janv. 1904, C. R. de *Humanism*, p. 641 et suiv.

FLOURNOY, *Archives de Psychologie*, 1905, C. R. de *Humanism*.

H. W. B. JOSEPH, *Prof. James on "Humanism and Truth"*, in *Mind*, janv. 1905, p. 28, 41.

HOERNLÉ, *"Pragmatism Versus Absolutism"* in *Mind*, juil. 1905 et oct. 1905, p. 441, 478.

MELLONE, *"Is Humanism a Philosophical Advance?"* in *Mind*, oct. 1905, p. 507 et suiv.

BOSANQUET, *"Can Logic Abstract from the Psychological Conditions of Thinking?"* in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1905-1906. Symposium avec Schiller.

W. JAMES, *Pragmatism*, 1907.

STOUT, in *Mind*, oct. 1907. C. R. de *Studies in Humanism*, p. 578 et suiv.

BLANCHE. *Un essai de synthèse pragmatiste : l'Humanisme* in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, p. 433-448.

PARODI, *Le Pragmatisme*, d'après W. James et Schiller in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv. 1908, reproduit dans *Du Positivisme à l'Idéalisme*, 1930.

A. R. GIFFORD, *The Pragmatic ὕλη of Mr. Schiller* in *Journal of Philosophy*, n° 4, fév. 1908.

A. LALANDE, *Pragmatisme, Humanisme et Vérité* in *Revue philosophique*, janv. 1908, p. 1 et suiv.

CANTECOR, *Le Pragmatisme*, in *Année psychologique*, 1908, p. 355 et suiv.

BURNET, sur *Plato or Protagoras?* in *Mind*, 1908, p. 422.

M. HÉBERT, *Le Pragmatisme*. Étude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises et italiennes et de sa valeur religieuse, 1908.

SCHINZ, *Anti-Pragmatisme*, 1909.

KNOX, *The Evolution of Truth* in *Quarterly Review*, 1909.

BOURDEAU, *Modernisme et Pragmatisme*, 1909.

Ellen BLISS TALBOT, *Humanism and Freedom* in *Journal of Philosophy*, mars 1909.

Oliver C. QUICK, *The Humanist Theory of Value* in *Mind*, avril 1910 et 1911.

W. JAMES, *The Meaning of Truth*, 1909.

MURRAY, *Pragmatism*, 1912, p. 71 et suiv.

ROBET, *Signification et valeur du Pragmatisme* in *Revue philosophique*, juil. 1912.

DUFUMIER, *Les Tendances de la Logique contemporaine* in *Revue philosophique*, oct. 1912.

A. LALANDE, art. "Pragmatisme" et "Humanisme" dans le *Vocabulaire philosophique*.

HOERNLÉ, C. R. de *Formal Logic*, in *Mind*, janv. 1913, p. 102-111.

D. ROUSTAN, "La Science comme instrument vital", *Revue de Métaphysique*, sept. 1914.

SHELDON, "The Opponents of Formal Logic", *Mind*, janv. 1915.

"Why Humanism?" in *Contemporary British Philosophy*. vol. I, London. Georges Allen and Unwin, edited by Muirhead, 1924.

Problems of belief. Hodder and Stoughton. London, 1924.

"Psychology and Logic" in *Psychology and the Sciences,* edited by Dr. W. Brown, Black, 1924.

Must Philosophers disagree? and other Essays in Popular Philosophy, 8°, 1924.

Tantalus or the Future of Man, London, Kegan Paul, 1924.

Eugenics and Politics, Archibald Constable, 1926.

"Fact and Value", dans *Proceedings of the sixth international Congress of Philosophy* (Harvard University, 1927), p. 296-300.

"Some Logical aspects of Psychical research" in *The Case for and against Psychical belief,* edited by Carl Murchison, Clark University Press et Oxford University Press, 1927.

Cassandra or the Future of the British Empire. Second edition. Kegan Paul, 1928.

Logic for use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge. London, G. Bell and Sons Ltd., 1929.

"Is the distinction between moral rightness and wrongness ultimate?" dans *Proceedings of the seventh international Congress of Philosophy* (Oxford. 1930), p. 319-323.

"How is Exactness possible?", dans *Actes du huitième Congrès international de Philosophie,* tenu à Prague en 1934 (Prague, 1936), p. 123-129.

"How far does Science need Determinism?" [1]. Communication au neuvième Congrès international de Philosophie (Congrès Descartes) Paris. 1937. Dans les *Travaux* du Congrès, vol. VII, p. 28-33.

II

Consulter aussi de nombreux articles de Schiller dans des périodiques anglais et américains, notamment dans :

a) *Mind :* Nos. 63; 67; 73; 76; 82; 89; 95; 105; 108; 116; 122; 124; 130; 133; 134; 147; 161; 167; etc.

b) *Proceedings of the Aristotelian Society :* 1908-09; 1910-11; 1913-14; 1914-15; 1917-18; 1918-19; 1920-21; 1921-22; etc.

c) *Journal of Philosophy;* IV, 1; IV, 18; XII, 25; XIV, 17; XIV, 24; XV, 19; XVI, 2; XVII, 2; XIX, 11; XX, 9; etc.

d) *Hibbert Journal,* janv. et juil. 1906; juil. 1908; oct. 1913; oct. 1920, etc.

---

[1] C'est la dernière communication écrite par Schiller, qui n'a pu assister aux séances de ce dernier congrès.

BIBLIOGRAPHIE.

I. OUVRAGES DE SCHILLER.

Riddles of the Sphinx, a study in the philosophy of evolution, by a Troglodyte, Swan Sonnenschein, London, 1891. — Revised edition, Macmillan. 1910.

Article : "Pragmatism", dans *The Encyclop. Britannica,* Second edition. vol. XXII (1901), p. 246, 248.

"Sur la conception de l'*energeia akinêsias*", dans *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie de 1900,* t. IV (1902), p. 189-209.

"Axioms as Postulates", in *Personal Idealism,* Philosophical essays by eight members of the University of Oxford, edited by Henri STURT, London, Macmillan, 1902.

Humanism, Philosophical Essays, London, Macmillan, 1903. Second edition, enlarged, 1912.

Studies in Humanism, London, Macmillan, 1907. Second edition, 1912.

"Der rationalistiche Wahrheitsbegriff", communication au *Congrès international de Philosophie,* Heidelberg, 1908. — Cf. Rapport de M. Delacroix dans *Revue philosophique* de novembre 1908, p. 530, 537.

Plato or Protagoras? Being a critical examination of the Protagoras speech in the *Theaetetus,* with some remarks upon error. Blackwell, Oxford, 1908. London, Marshall.

"Error", communication au 4[e] *Congrès international de Philosophie,* Bologne 1911, C. R. du Congrès, I, 140-159. — Cf. Rapport de M. A. Rey dans la *Revue phil.,* juillet 1911.

Préface à *Pragmatism* de MURRAY, 1912.

Formal Logic, a scientific and social Problem, Macmillan, London, 1912. Second edition, 1931.

Article "Humanism", dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de HASTINGS. vol. VI (1913), p. 830-31.

"Scientific Discovery and Logical Proof" in SINGER's, *Studies in the History and Methods of Science,* vol. I, 1917. Clarendon Press, London; "Hypothesis" dans le même ouvrage, vol. II, 1921.

Article "Pragmatism" dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de HASTINGS, vol. X (1918), p. 147-150.

"Reality, Fact and Value", communication au *Congrès des Sociétés philosophiques,* Sorbonne, 1921.

notre mieux, apporter de tout cœur notre contribution à l'œuvre de la « construction de la réalité », inséparable de celle de la « construction de la vérité » : telle nous paraît être la tâche *essentielle* de la philosophie schillérienne. Car l'Humanisme a le mérite de ne pas concevoir l'univers comme un tout donné et complet. L'une des croyances les plus chères au philosophe humaniste est que la réalité est plastique et que nous pouvons faire d'elle ce que nous voulons: nous « créons » sans cesse le réel et le processus de « création » n'est pas achevé. Notre monde lui-même est en processus de développement et de réalisation; le futur n'est que la région des possibles dont nous rendons un certain nombre impossibles, selon la direction que nous donnons à notre activité.

L'Humanisme, en un mot, nous montre que, dans le drame de la vie, l'homme a le devoir et aussi le pouvoir de tenir son rôle; et ce rôle sera essentiel, si humble soit-il. En tout cas, cette doctrine nous persuade de la nécessité d'agir. Tout en indiquant les moyens de corriger nos erreurs, elle soutient nos élans, relève notre courage et nourrit nos espoirs; bref, elle fortifie en nous la certitude de notre liberté, la conscience de notre pouvoir et nous donne des motifs de croire au Progrès.

L'Humanisme en arrive ainsi à affirmer le caractère téléologique de l'esprit : toute idée de vérité, comme toute connaissance en général, dépend toujours du but qu'on vise. C'est là un caractère important de l'Humanisme. Que la logique traditionnelle n'en tienne pas compte, c'est un fait d'autant plus surprenant qu'Aristote, le fondateur de cette logique, était lui-même un partisan de la téléologie, en biologie comme en métaphysique.

La connaissance humaine, comme toutes les valeurs, suit un processus de développement continu; aussi l'Humanisme voit-il dans l'évolution et dans la base biologique de l'esprit les conditions fondamentales de toute théorie de la connaissance [1].

L'épistémologie humaniste [2] insiste volontiers sur les principes de « convenance » (*relevance*) et de « choix », tous deux négligés par la logique classique et considérés même par elle comme des sources d'erreur.

L'originalité de l'Humanisme nous paraît surtout résider dans l'importance qu'il attribue au *problème des valeurs*. La définition du « fait » comme une « valeur » efface la distinction courante entre « jugements de fait » et « jugements de valeur », car les jugements de fait sont alors regardés comme une espèce particulière des jugements de valeur, distincte par cela seul que ces jugements sont moins soumis aux variations subjectives. Il n'y a donc que des valeurs dans le domaine de la connaissance et celui de la science, comme dans les domaines de la morale, de l'art et de la religion.

L'Humanisme se rallie à la conception du « risque » [3], qu'il préfère à l'idéal périmé de la connexion nécessaire postulé par l'ancienne logique et dont s'accommodent les esprits paresseux.

En ce sens, en effet, qui dit risque dit effort. Dans toute recherche, l'effort humain consiste à découvrir entre les faits les rapports qui les relient au but que l'homme se propose. La philosophie humaniste, loin d'isoler l'homme de la nature et de voir en lui le spectateur d'un ordre de choses qu'il serait incapable de modifier, recommande l'effort; faire toujours de

---

[1] Cf. Schiller, *Critical notice* sur le livre de Stace, *The Theory of knowledge and existence*, dans *Mind*, janv. 1933, p. 94.

[2] Voir Introduction, p. 2, note 1.

[3] Cf. Surtout *Logic for use*, chap. v, § 4; chap. xviii, § 6.

CONCLUSION.

Certains philosophes s'imaginent volontiers avoir atteint la vérité *en soi*. Ce n'est pas le cas de F. C. S. Schiller. Il se rend fort bien compte du rôle joué par les idiosyncrasies, le *tempérament* et l'individualité dans l'élaboration de tout système philosophique.

L'homme en effet, pour l'Humanisme, est « la mesure de toute chose », car toute pensée est et reste humaine. Il n'est pas possible, en fait, d'éviter l'anthropomorphisme. Chacun, en effet, est « anthropomorphiste » à sa manière, selon qu'il cherche dans les impressions des sens, les intuitions du cœur, les impératifs de la conscience, les catégories de l'entendement, l'expression de la réalité dernière. La personnalité humaine est donc la pierre angulaire de toute philosophie.

L'idéalisme, par ailleurs, implique un système de vérités transcendantes. Or les vérités dites *à priori*, c'est-à-dire celles qui semblent être nécessaires et s'imposer par leur propre autorité, ne sont en réalité, comme le montre Schiller, que des *postulats*, autrement dit des manières commodes d'envisager les choses, et toute leur valeur réside dans les «services» rendus par elles à la pensée et à l'action humaine.

Schiller est amené ainsi à s'opposer aux métaphysiques «absolutistes» qui «déshumanisent» et dépersonnalisent la pensée, en l'expurgeant, en quelque sorte, des préoccupations humaines.

On comprend dès lors le sens de la protestation de Schiller contre la logique formelle, création tout artificielle, qui prétend représenter la «pensée pure», comme s'il était possible en fait, de séparer la «théorie» de la «pratique». Schiller reproche donc à la logique traditionnelle de faire abstraction de la manière dont pensent réellement les êtres humains.

Aussi entreprend-il de réformer la logique dans un sens «psychologique», c'est-à-dire en tenant compte de l'*intention* de l'homme qui pense et du *sens* qu'il attache réellement aux mots. C'est donc la personnalité entière qui compte : tout ce qui palpite au cœur de l'homme, les aspirations profondes de son âme, ses «croyances», ses idéaux, tout en un mot, doit être pris en considération par une philosophie digne de ce nom.

comme il respire »[1], l'Humanisme sera obligé de reconnaître finalement que nous ne pouvons pas échapper aux problèmes métaphysiques[2].

L'Humanisme est donc plus accueillant pour la métaphysique que le Pragmatisme; il est vivement intéressé par la riche variété des pensées et des sentiments humains. Dégagé de la croyance à une vérité absolue et immuable, l'Humanisme nie le droit à la persécution et réclame une tolérance universelle et, en quelque sorte, sans condition[3]. En effet, le sentiment de la dignité de la personne humaine, érigé par Kant en principe moral, est devenu pour Schiller une sorte de profession de foi.

Bien souvent, les ennemis d'une opinion ou d'une doctrine sont portés à mépriser leurs adversaires. C'est là une erreur. L'aveuglement d'autrui ne doit pas le priver de l'affection que nous lui devons, et le meilleur moyen de la lui témoigner, c'est de tâcher de le comprendre et de l'instruire. D'ailleurs, comme on l'a dit à juste titre, n'y a-t-il pas pour nous quelque chose de fraternel dans toute pensée humaine? Respecter toutes les croyances de l'homme, même celles que nous regardons comme fausses, pourvu qu'elles soient sincères; éliminer le préjugé dégradant des races humaines, telles sont les conséquences logiques de la morale humaniste. Au stupide racisme, l'homme nouveau, comme autrefois le sage stoïcien, oppose son Humanisme universel, sans distinction de races, sans distinction de classes. Chacun de nous est alors, dans son plein sens, « le travailleur du monde ».

---

[1] MEYERSON, *L'explication dans les sciences*, p. 6.

[2] La formule curieuse de Bradley : « Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe on instinct; but to find these reasons is no less an instinct » est bien significative à cet égard.

[3] Cf. SCHILLER, *Why Humanism?* p. 407; *Humanism*, Essay XV, p. 268 et suiv.

est d'ailleurs inséparable de sa conception d'un monde incomplet et plastique. Les individualités sont infiniment variées, depuis celle de la goutte d'eau jusqu'à celle de l'homme. Dieu même est individuel et fini. L'individualité est une réalité et aussi un idéal: l'idéal de la nature entière est une société d'individus parfaits, dans un monde parfait, qui ne peut exister que par eux. Nous sommes membres d'une grande société qui est le monde[1], dont Dieu fait partie lui-même. C'est lui qui a créé le monde, lequel continue à durer grâce à lui[2]. Schiller, par ailleurs, paraît admettre une harmonie totale, une vision béatifique de l'Univers.

La métaphysique, nous l'avons vu, est obligée de tenir compte de la personnalité humaine. Aussi l'Humanisme regarde-t-il comme chimérique la prétention de faire une métaphysique purement objective, indépendante des origines et des aspirations individuelles. Ne demandons à la métaphysique ni vérités ni certitudes. Car d'après Schiller, les métaphysiques semblent condamnées à rester des conjectures (*guesses*) individuelles sur la réalité dernière, et, par conséquent, elles sont inférieures, en valeur objective, aux sciences qui sont, elles, des méthodes universelles dont le but est d'étudier les phénomènes[3].

Ainsi, l'Humanisme ne met point en question le droit de construire une métaphysique, mais seulement la prétention à l'infaillibilité de tel ou tel système philosophique. Car la métaphysique ne subsiste-t-elle pas toujours comme une disposition naturelle et invincible de l'esprit humain?

« Attendre, déclare Kant, que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, c'est attendre que, las de respirer toujours un air impur, nous cessions une fois pour toutes de respirer. Il y aura donc en tout temps dans le monde, et, qui plus est, dans chaque homme, surtout dans tout homme qui réfléchit, une métaphysique que, faute d'une règle manifeste, chacun se taillera à sa guise. » S'il est vrai de dire avec E. Meyerson que « l'homme fait de la métaphysique

---

(1) *Humanism*, p. xx.

(2) *Riddles*, p. 310.

(3) Cf. « Why Humanism? », art. cité, p. 409; cf. *Logic for use*, p. 449 et suiv.

Nos actions, quelles qu'elles soient, n'enrichissent ni n'appauvrissent le Tout. La science, comme la morale et la religion, disparaissent en lui. Le panthéisme, en voulant tout expliquer, n'explique donc rien; bien plus, il réduit le monde à une ombre et nie toute évolution.

Ce pluralisme s'oppose aussi aux théories absolutistes. Alors que pour l'absolutiste, nous dit Schiller, toute vérité est unité et cohérence absolue, pour le pluraliste, la vérité est avant tout concrète, individuelle; elle se précise même dans l'expérience aux dépens de sa double cohérence [1]. Si nous admettons l'action de l'homme dans la « construction de la vérité », au lieu d'une vérité absolue, nous atteindrons une vérité qui n'est pas une, puisque chaque individu contribue à l'établir.

Pluralité de vérités, pluralité de mondes. « Nous pouvons imaginer que nous passons à travers des mondes aussi nombreux que nous le voudrons et séparés les uns des autres [2]. » N'y a-t-il pas d'ailleurs, dans notre expérience, plusieurs mondes sans cohérence l'un avec l'autre? L'expérience immédiate et quotidienne ne reconnaît pas son monde dans celui que présente le savant, et le physicien ignore la conception du monde du biologiste.

Si la pluralité n'existait pas, le monde resterait immuable. Le monde, d'après Schiller, est une sorte de matière indéterminée, une possibilité d'alternatives. C'est donc à une espèce de métaphysique de l'évolution créatrice que le mènent l'idée d'une pluralité des vérités et celle d'une matière plastique. Le monde obéit à un devenir réel et irréversible qui a un commencement et une fin déterminés dans le temps.

Cet évolutionnisme, différent de celui de Spencer, est en quelque sorte monadologique : il fait appel à une interaction réelle d'esprits agissants et libres [3].

Le pluralisme de Schiller suppose une autre conception métaphysique : l'*individualisme*. Le réel est formé d'individualités conscientes et non de lois impersonnelles ou de catégories abstraites [4]. L'Individualisme de Schiller

---

[1] *Humanism*, p. 44.

[2] *Humanism*, p. 281.

[3] Cf. *Riddles*, p. 173-200-210.

[4] On peut rapprocher, à cet égard, l'Humanisme de Schiller du Personnalisme de Ch. Renouvier.

rendue parfaite[1]. » Dans quelle mesure, d'ailleurs, cette plasticité du réel existe-t-elle? Il est assez difficile de le dire, car il a été tenté jusqu'ici trop peu d'expériences. Mais pour des raisons, en quelque sorte, de méthodologie morale, Schiller déclare que nous avons le droit de supposer que cette plasticité est aussi complète que nous le désirons.

Dire que toute pensée suppose un *postulat*, c'est la faire reposer sur un acte de foi; dire qu'il n'y a de preuves que celles qu'on tire des conséquences et des applications pratiques, c'est faire apparaître une certaine analogie entre « science » et « religion »; car c'est attribuer une égale valeur, sur des plans différents, aux postulats de l'une et de l'autre, en les vérifiant par leur action vitale. L'Humanisme, comme le Pragmatisme, supprime ainsi la vieille opposition entre la *raison* et la *foi*. Il montre, d'une part que la raison doit s'appuyer sur la foi, et permet, d'autre part, de tracer une ligne de démarcation entre la vraie foi et la foi fausse[2].

L'Humanisme suppose, à certains égards, le pluralisme; car en protestant contre le fait qu'on néglige les aspects humains de la connaissance, il voit en chaque homme un centre d'activité. L'Humanisme est ainsi amené à condamner les doctrines qui regardent les hommes comme formant un seul et même tout, et qui négligent les différences existant entre eux. Il reconnaît, autrement dit, la pluralité empirique des êtres. Ce qui ne veut pas dire que toute voie menant au monisme est fermée, mais que le monisme « doit être honnêtement approché et non pas simplement présumé avec de mauvais arguments »[3].

« La philosophie de Schiller, dit Dewey, est une traduction de l'idéalisme monistique et intellectualiste en un idéalisme pluralistique et volontariste[4]. »

Le pluralisme de Schiller est, d'abord, une négation du monisme. Du point de vue pratique, dit-il, le panthéisme n'est qu'un pur athéisme[5]. Peut-on aimer l'absolu? Toute action bonne ou mauvaise sombre en lui. L'idée de l'absolu détruit donc tout amour, comme du reste toute action.

---

[1] *Studies*, p. 450.
[2] *Humanism*, p. XIV.
[3] « Why Humanism? » in *Contemporary British Philosophy*, p. 408.
[4] Dewey, dans *Journal of Philosophy*, 1908, p. 97.
[5] *Riddles*, p. 327.

dans une direction plutôt que dans une autre, et nous serions ainsi capables de modifier «les lois de la nature». Il est même permis de supposer que nous avons déjà pu le faire. De là ce postulat important : «Le monde est complètement plastique».

En résumé, selon l'Humanisme, notre liberté est réelle. Elle consiste dans l'indétermination, déterminable, d'une nature modifiable, incomplète et toujours en évolution [1]. Où il y a vie, dit Schiller, il y a espoir de progrès.

CHAPITRE III.

IMPLICATIONS MÉTAPHYSIQUES.

SOMMAIRE :

Optimisme. — Disparition de l'opposition entre foi et raison. — Pluralisme idéaliste. — Évolutionnisme. — Personnalisme. — Les métaphysiques comme ensemble de conjectures individuelles sur la réalité dernière. — Les problèmes métaphysiques sont inévitables. — L'Humanisme adopte une attitude d'accueil à l'égard des systèmes philosophiques. — Tolérance et compréhension.

L'Humanisme nous semble renfermer d'importantes implications métaphysiques que nous voudrions souligner ici sans entrer dans les détails [2]; nous en avons d'ailleurs déjà rencontré quelques-unes au cours de ce travail.

L'optimisme est à la base de l'Humanisme, dont l'un des postulats les plus importants est la plasticité du réel. Si la réalité était immuable, notre connaissance et notre activité seraient entièrement paralysées.

Or, pour l'Humanisme, nous l'avons vu, la réalité est toujours modifiable et il dépend de nous de faire notre bonheur. «Pour nous, dit Schiller, la réalité est vraiment incomplète et c'est ce qui fait notre plus cher espoir; car cela veut dire que la réalité peut encore être refaite et

---

[1] Cf. la communication de M. ALIOTTA au Congrès des Sociétés philosophiques, Sorbonne, 1921, p. 128.

[2] Schiller l'a signalé dans certains articles, notamment dans «Why Humanism?» et dans «Humanism» (*Ency. of Religion and Ethics* de Hastings, 1913).

réelles, mais qu'ils peuvent déterminer. Par là, nous nous rapprochons de la conception humaniste de la liberté. Car l'Humaniste veut établir la réalité du libre arbitre : la validité métaphysique du déterminisme, ainsi que le montre Schiller, est compatible avec une indétermination réelle, mais limitée. L'Humanisme aboutit ainsi à une conception de la liberté qui est moyen terme entre le déterminisme et la liberté morale.

La liberté, par ailleurs[1], est un postulat de la «construction» humaniste de la réalité. La liberté humaine, d'autre part, n'est pas nécessairement la seule liberté existante dans l'Univers. On peut, selon Schiller, attribuer à toutes les choses un certain degré d'indétermination : ainsi individualité, plasticité et liberté peuvent exister aussi dans le monde inorganique.

Le monde peut présenter aussi et a peut-être toujours présenté une certaine indétermination dont nous avons fait abstraction dans notre désir d'avoir un monde soumis davantage au déterminisme.

«En réalité, dit Schiller, une nature complètement «indéterminée» ne saurait convenir à notre monde. Mais, pour vivre dans celui-ci, il nous suffit d'un certain degré de plasticité et d'une intelligence susceptible d'apercevoir le moment où des adaptations meilleures sont possibles en modifiant nos réactions habituelles. Cette faculté constitue précisément l'essence de notre raison[2].»

La plasticité de l'habitude n'est d'ailleurs pas opposée à l'idée de «loi». La loi, considérée subjectivement, c'est-à-dire du point de vue du sujet connaissant, est la régularité, autrement dit, la possibilité de calculer; mais, envisagée objectivement, elle est simplement une habitude. Or, les habitudes peuvent changer et les lois sont susceptibles «d'évoluer» progressivement pour aboutir à un état de choses meilleur.

S'il en est ainsi, nous pourrions nous-mêmes intervenir dans l'évolution du monde. Nous pourrions pousser les êtres à développer leurs habitudes

---

[1] Cf. 3e partie, chap. I.

[2] On remarque ici la différence entre la théorie de Schiller et celle de Kant, par exemple. La théorie de Kant n'est pas une théorie de la liberté, mais un fatalisme du caractère; ce caractère intelligible est immuable et il détermine toute la suite des actions de l'homme. Kant était, au fond, un pessimiste, qui croyait au mal radical. Schiller, par contre, paraît avoir une confiance inébranlable dans l'avenir de l'humanité.

Aussi voyons-nous Schiller s'opposer avec vigueur à une telle théorie, qui tend à rendre illusoires et notre monde et l'activité humaine. C'est là la raison de sa défense de la liberté contre le déterminisme, de son insistance sur la réalité du changement, de son hostilité à la doctrine qui fait des individus et de leurs actes « des apparences » irréelles d'un Absolu hors du temps.

On connaît la théorie de William James sur la liberté. Schiller ne fait que la suivre, mais il en pousse plus loin les conséquences [1].

La difficulté du problème provient de l'opposition entre les deux postulats qui guident notre action : celui du déterminisme et celui de la liberté.

D'après le postulat scientifique du déterminisme, les événements sont déterminés par leurs antécédents, de telle façon qu'on puisse les prévoir avec certitude dès que ceux-ci sont connus.

D'après le postulat moral de la liberté, l'homme est responsable de ses actes et l'accomplissement du devoir est toujours possible malgré tous les obstacles.

Schiller essaie d'abord de montrer qu'au point de vue pragmatique la différence entre les deux théories tend à s'effacer.

Le partisan du libre arbitre agit conformément à sa croyance à la liberté; toutefois il doit également calculer et prévoir. Il affirme que l'indétermination est réelle dans la nature, mais il n'en est pas moins obligé de choisir après examen entre plusieurs alternatives.

Le déterministe a une confiance absolue dans le postulat scientifique, expression, pour lui, de la réalité; mais, en pratique, il le réduit à l'expression d'un pieux désir qui risque de n'être jamais satisfait. Il ne peut, en fait, déterminer le cours des événements que d'une manière très restreinte.

Le partisan du libre arbitre et le déterministe sont donc obligés d'admettre, dans le monde qui leur est connu, des contingences qui échappent à leurs calculs. L'un et l'autre agiront exactement de la même manière dans la pratique : ils sont placés devant des alternatives différentes et

---

[1] Cf. James, *Dilemma of Determinism*, in *Will to believe;* Schiller, *Studies*, Essay XVIII : "Freedom". Cf. Hoernlé in *Mind*, oct., 1905, p. 462, 467.

On doit donc chercher la réalité ultime, non dans le passé, mais dans l'avenir [1]. Car elle doit satisfaire nos besoins et harmoniser notre expérience [2].

L'Humanisme ne veut pas se poser la question relative au commencement du processus cosmique. Une fois la perfection atteinte, l'Univers deviendra harmonieux et *un* et il oubliera son passé et avec lui ses souffrances. L'Humanisme, en attendant, se contentera de croire que la perfection peut être atteinte : « Our ultimate reality would have actually to establish the perfect harmony [3]. »

« Si nous voulons, dit Schiller, envisager les possibilités d'harmonie, notre vouloir pourra être la première condition du succès. Mais si nous les rejetons comme des rêves de métaphysiciens, ces possibilités resteront des rêves et les conflits qui ruinent notre monde n'auront pas de fin [4]. »

CHAPITRE II.

LA LIBERTÉ.

La conception humaniste relative à la nature de la vérité et de la réalité est grosse de conséquences ; elle ne laisse aucune place aux théories qui ne mettent pas en valeur le processus selon lequel les intérêts humains s'acheminent vers leur satisfaction.

De la notion fondamentale de la « création de la réalité », *making of reality*, découlent en effet deux idées métaphysiques indispensables : celle du caractère incomplet de la réalité et celle de la liberté ou de l'indétermination déterminable.

Ces idées sont étroitement liées l'une à l'autre; elles sont également en opposition avec la conception absolutiste d'un Tout éternellement complet ou d'un monde entièrement déterminé.

---

[1] Cf. *Studies*, p. 436.

[2] *Humanism*, p. 200-203.

[3] *Humanism*, p. 202; cf. *Studies*, XIX, § 7; XII, § 12, *Humanism*, p. 212-219, 226; *Riddles*, chap. XII; *Personal Idealism*, p. 109.

[4] *Humanism*, p. 227.

Schiller, à condition de ne pas expliquer le supérieur dans les termes de l'inférieur. Toutes ces conceptions reposeraient, en dernière analyse, sur des analogies humaines suggérées par notre expérience immédiate [1]. Et ce ne seraient là que des formes de l'Humanisme, c'est-à-dire des tentatives faites pour rapprocher l'humain et le cosmique, de manière à nous permettre d'agir sur eux plus efficacement.

Il en résulte que nous créons vraiment la vérité avec des faits plastiques. Méthodologiquement, la plasticité des faits doit être regardée comme adéquate à nos besoins. Nous devons agir *comme si* le fait avait la flexibilité qui nous est nécessaire pour l'action. Mais cette règle méthodologique, ne supprime pas la stabilité du fait, toutes les fois que cette stabilité est nécessaire à notre activité. «Par l'audace et par l'étude, dit Schiller, nous pouvons rendre les choses plus plastiques que nous ne l'avons cru jusqu'ici» [2].

Pourtant nous ne sommes pas des «créateurs» : nous ne tirons pas la réalité *ex nihilo*. Nous ne sommes pas les *seuls* agents au monde. Nous ne connaissons pas davantage dans quelle mesure d'autres agents de l'univers peuvent coopérer avec nous. Notre puissance est donc limitée.

Mais tous les agents de l'Univers sont dans un état d'interaction continuelle. Les aspects qui ne sont pas créés par nous peuvent être conçus comme le résultat de processus analogues à ceux à l'aide desquels nous construisons nous-mêmes la réalité.

Ainsi ce que nous reconnaissons comme des lois de la nature serait le résultat des interactions, causes d'un état d'indétermination initiale.

Mais sommes-nous obligés de croire à un «chaos primitif» d'où serait sorti le monde organisé? Non, répond Schiller [3]. Le chaos n'explique rien et toute la question est oiseuse : c'est vouloir savoir comment Dieu a créé le monde de rien et comment Dieu s'est créé lui-même de rien. Nous devons, il est vrai, admettre la réalité et la «création» sous la forme de la «nouveauté» qui, comme telle, surgit du néant. Mais cette sorte de création, dit Schiller, n'est jamais absolue et demeure immanente dans le processus de la connaissance [4].

---

[1] *Studies*, p. 444. — [2] Cf. *Ibid.*, p. 445 (résumée). — [3] *Logic for use*, p. 448; cf. *Riddles*, 4e éd., p. 93. — [4] *Logic for use*, chap. XVI, § 6.

réalité en les traitant différemment ou même en attirant leur attention sur notre existence. Le fait d'être observé ou non, l'expression de nos sentiments, une déclaration d'amour, par exemple, ou une déclaration de guerre, changent souvent l'attitude de nos semblables. Les êtres sociaux sont si sensibles au fait de connaître ou d'être connus que les simples anticipations ou soupçons de notre connaissance peuvent modifier leur attitude[1]. Bien des gens, par exemple, deviennent timides en présence de personnes étrangères, d'autres ont tendance à se faire valoir. Les uns et les autres se conduisent différemment selon qu'ils sont en public ou non. Car ils croient que notre connaissance n'est pas inactive; si elle était pure « contemplation », tout le monde y serait indifférent : un spectateur qui n'interviendrait jamais dans le cours des événements serait une quantité négligeable au même titre que les « dieux » d'Épicure ou les « Absolus » des métaphysiciens.

Cette sensibilité à la connaissance se trouve même dans le monde animal. Les animaux supérieurs sont ou bien chasseurs ou bien une proie; ils changent d'attitude en conséquence. On a fait l'expérience sur une taupe; elle a fait la morte deux fois en trois minutes, de deux manières différentes : prise dans la main elle s'est repliée sur elle-même; saisie par un crapaud elle a étendu ses pattes avec rigidité, de manière à ce que celui-ci la laisse de côté comme quelque chose de mauvais.

Les objets inanimés, si l'on étend cette conception de la sensibilité, sont, eux aussi, sensibles les uns aux autres. Une pierre n'est pas insensible aux autres pierres. Elle est attirée par chaque corps dans le monde physique et, entre autres, par nos corps à nous. La pierre répond, à sa manière, à notre façon de la manier. Pour que l'esprit soit vivant, dit Schiller, il n'est pas nécessaire de dénoncer la nature comme étant morte. Traitez-les différemment et ils se comportent différemment : cela est aussi vrai des pierres que des hommes[2].

Mais si l'on veut voir dans cette conception quelque chose qui se rapproche de l'hylozoïsme ou du panpsychisme, cette hypothèse n'effraie pas

---

[1] Ces idées se rapprochent dans une certaine mesure de celles de M. Pierre Janet sur la psychologie de la conduite humaine (cf. ses cours au Collège de France en 1932-33 sur ce sujet).

[2] *Logic for use*, p. 447.

notre activité intellectuelle. Le contenu de la réalité primaire ne peut avoir la valeur que nous appelons « vérité » que si nous l'acceptons par un « acte décisoire » de notre activité pratique [1]. Cette acceptation ou « postulation », pour ainsi dire, a toujours le caractère d'un choix fait parmi des alternatives possibles. Aussi sommes-nous toujours libres, lorsqu'une hypothèse s'avère inadéquate, de recourir à une autre. Car les postulats sont des moyens nous permettant d'agir sur le réel et de dominer son cours. Le principe causal, par exemple, n'est ni une généralisation tirée de l'expérience, ni une vérité intuitive et évidente en elle-même; « c'est un postulat imaginé par nous pour agir sur la réalité et pour dominer le flux du changement » [2].

Comment construisons-nous donc la réalité? De différentes manières, nous dit Schiller : d'abord en construisant des objets d'intérêt et de recherche, résultat d'un choix judicieux fait dans un tout plus grand; les réponses auxquelles nous aboutissons dépendent des questions que nous posons.

Là même où nous disons que nous avons « découvert » le réel, nous l'avons rendu réel en attirant sur lui notre attention. « Trouver » le réel n'exclut donc pas le fait de le « construire ». Aucun « fait » n'est tel qu'après avoir été accepté comme fait. Aussi l'homme crée-t-il par son choix et par son acte ce qu'il a trouvé. La découverte change notre attitude; le monde, par exemple, n'est plus ce qu'il était avant la découverte du radium [3]. Une vérité nouvelle n'est pas quelque chose de passif; elle éclaire notre vie. Nous agissons nous-mêmes sur notre connaissance et ainsi nous modifions la réalité. « Le développement de la connaissance, dit Schiller, est un développement de puissance efficiente en même temps que d'unité systématique [4]. » Nous avons une puissance réelle, bien que limitée, sur notre monde. Nous avons apporté, au cours des dix mille dernières années, de grands changements dans cette partie du monde qui nous concerne directement.

Nous créons aussi la réalité en étant capables de tirer du réel des réponses différentes. Nous vivons avec des êtres humains; nous créons la

---

[1] Cf. *Axioms as Postulates*, § 26 et 50. — [2] *Formal Logic*, p. 287; cf. *ibid.*, p. 298. — [3] *Logic for use*, p. 446. — [4] *Studies*, p. 179.

autre vérité. Vérité et réalité ne sont donc pas des choses fixées une fois pour toutes; ce sont des choses à réaliser. La construction de la vérité est par suite, en un sens, une construction de la réalité. En justifiant nos «prétentions à la vérité», nous découvrons des «réalités» que nous transformons par nos efforts cognitifs et nous prouvons ainsi que nos besoins et nos idéaux sont des forces réelles nous permettant de façonner notre monde[1]. «Ce que nous croyons être les *faits* de la nature dépend de la conception que nous avons de ses *lois*. Inversement, si nous décidons que certains faits, regardés jusque-là comme indignes de foi, sont réellement des faits, nous modifions les lois établies et nous en créons de nouvelles[2].»

De même que l'Humanisme considère la vérité initiale comme une simple «prétention à la vérité», sans avoir encore été confirmée par l'expérience, de même, il regarde la réalité initiale comme une simple virtualité, l'ὕλη de ce qui deviendra la réalité vraie.

Malgré notre tendance naturelle à nier le changement et la nouveauté, leur existence dans l'expérience est incontestable. De là découlent en logique, en métaphysique, en religion bien des conséquences. Notre univers est un monde dans lequel l'être n'est pas une quantité constante. Schiller insiste volontiers sur la réalité du changement et du temps[3].

Il n'y a donc pas de vérité si valide ni de réalité si rigide, qu'elles ne puissent être améliorées selon nos besoins[4]. «La réalité coule», comme dit Bergson; «nous coulons avec elle et nous appelons vraie toute affirmation qui, en nous dirigeant à travers la réalité mouvante, nous donne prise sur elle et nous place dans de meilleures conditions pour agir[5].»

Schiller, par ailleurs, dénonce l'absurdité métaphysique de la «notion d'un fait primitif»; il défend, par contre, la théorie d'après laquelle le «fait accompli» l'emporte logiquement sur le fait primitif, le dernier se ramenant à une possibilité du devenir. Ce qu'il appelle «réalité primaire», ce sont les données primitives fournissant les matériaux sur lesquels opère

---

[1] *Studies* : «The Making of reality», p. 425.
[2] *Formal Logic*, p. 240; *ibid.*, p. 316-17.
[3] Cf. Schiller, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. XXII, 1922.
[4] *Studies*, p. 433.
[5] Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 275.

tout plus grand; *b*) le pouvoir de tirer du réel des réponses différentes; *c*) la sensibilité des êtres au fait de la connaissance. — Le monde humain. — Le monde animal. — Le monde inanimé. — Hylozoïsme et Panpsychisme. — Interaction des esprits dans l'univers. — L'hypothèse oiseuse d'un chaos primitif d'où serait sorti le monde. — La réalité ultime doit être cherchée, non dans le passé, mais dans l'avenir.

On a écrit fort justement : trouver une conception intermédiaire entre celle qui fait de la conscience une sorte d'aperception inerte de l'existence et celle d'après laquelle la conscience, dans une certaine mesure au moins, crée son propre contenu, est un des problèmes les plus urgents de la philosophie du temps présent [1]. Cela est vrai entre autres du Pragmatisme de William James [2] et l'est encore davantage de l'Humanisme de F. C. S. Schiller [3].

Ce qu'il y a peut-être de plus caractéristique dans la philosophie de Schiller, c'est la conception qu'il se fait du rôle joué par l'activité subjective dans le développement de la connaissance [4]. Ainsi Henri Sturt a cru pouvoir retrouver chez Schiller «une ligne de pensée fichtéenne» [5]. Cette conception de Schiller est résumée dans l'affirmation que l'homme crée la *vérité* et par suite la *réalité* [6].

La vérité implique une double action : elle n'est pas seulement vérité pour quelqu'un, elle est aussi vérité par rapport à quelque chose; elle implique donc à la fois un *sujet* connaissant et un *objet* connu; le processus de la connaissance révèle le dernier, alors qu'il instruit le premier. Le réel que nous connaissons progresse vers la vérité.

Le sens commun semble croire à l'existence de certaines choses que ne modifie pas notre connaissance. Or, Schiller s'écarte sur ce point de cette métaphysique réaliste.

Le point de départ de la théorie pragmatique de la connaissance n'est pas l'opposition de la *vérité* et de la *réalité*. La réalité se développe au fur et à mesure de la construction de la vérité [7]. Cette théorie n'admet que des passages continus de «l'hypothèse» au «fait» et d'une vérité à une

---

[1] Forsyth, *English Philosophy*, p. 207. — [2] Cf. James, *Pragmatism*, p. 251-57. — [3] Cf. Schiller, *Studies*, Essay XIX. — [4] Cf. Stout in *Mind*, octobre 1907, p. 579 et suiv. — [5] Henry Sturt, *Idola Theatri*, p. 143-144. — [6] Voir, *inter alia*, p. 194-312. — [7] Cf. *Studies*, Essays VII et VIII.

TROISIÈME PARTIE.

L'HUMANISME COMME MÉTAPHYSIQUE.

L'Humanisme s'est longtemps tenu à l'écart de la métaphysique. Il voulait être, tout d'abord, nous l'avons vu, strictement épistémologique : car la métaphysique n'était-elle pas au-dessus de ses forces ? On peut très bien, d'ailleurs, être pragmatiste sans s'élever du Pragmatisme qui essaie de résoudre les problèmes de la connaissance humaine à un système métaphysique sur la réalité en soi.

Or, nous allons voir que l'Humanisme, par ses thèses principales et par leurs conséquences, dépasse le domaine de la construction cognitive de la réalité et aboutit finalement à une métaphysique : mais cette métaphysique sera toujours concrète. Car l'Humanisme rejette la notion de la réalité « en soi », qui est en dehors de l'expérience. Notre expérience personnelle est le point de départ de nos recherches. « Toute expérience immédiate est, comme telle, réelle, et aucune réalité dernière ne peut être atteinte si l'on ne s'appuie sur cette base[1]. » Mais cette expérience immédiate est fragmentaire. Elle ne projette pas assez de lumière et ses directives sont insuffisantes pour l'action. Force nous est donc de recourir aussi à des expériences antérieures pour les transformer et les interpréter par des déductions.

CHAPITRE PREMIER.

L'HOMME CRÉE SON UNIVERS.

SOMMAIRE :

Rôle de l'activité subjective dans le développement de la connaissance. — L'homme crée la vérité et, par suite, la réalité. — Sujet et objet dans la connaissance. — Réalité du changement. — Les lois comme postulats pour agir sur le réel. — Différentes manières dont la réalité est créée : *a*) le choix de ce qui nous intéresse dans un

---

[1] *Humanism*, p. 192.

question des conséquences relatives à une prétention à la vérité. La valeur des conséquences entre, naturellement, en ligne de compte. Mais il n'est pas nécessaire de dire que les conséquences doivent être bonnes ou «pratiques»: toutes les conséquences, même les plus théoriques, finissent par devenir «pratiques» et par modifier notre action.

On sait par ailleurs que les questions de «convenance» (*relevance*) et de choix prêtent à discussion. Mais la vérité n'a rien à craindre du doute et de la critique, qui sont inséparables de sa recherche. Quand nous agissons, nous devons souvent le faire comme si nous n'avions aucun doute.

L'Humanisme aboutit ainsi à une théorie originale de la vérité en rejetant toute idée de vérité absolue. Vérités et erreurs sont les unes et les autres au service de l'homme; leur naissance et leur fonction n'ont rien de mystérieux ni d'illégitime. Bref Schiller, comme jadis Socrate, fait descendre du ciel la vérité pour la faire vivre au milieu des hommes.

en effet, dès que l'on cherche à établir le rapport qui existe entre la vérité d'une doctrine et son utilité.

Pour éviter cette confusion, les Pragmatistes ont immédiatement adopté une classification des «prétentions à la vérité» (*thruth-claims*) qui exclut l'identité de la vérité et de l'utilité. Il est évident de plus, que toute recherche de la vérité tend à vérifier une «prétention à la vérité», à répondre à une question qui présente un intérêt. Il faut donc interpréter l'utilité dans son sens le plus large : *est utile tout moyen employé en vue d'une fin quelconque.* La *République* de Platon, en ce sens, est le plan de vie le plus «utilitaire» qui existe: car dans sa cité idéale, tous les actes des citoyens sont des moyens employés en vue d'une fin suprême : *le Bien.*

On connaît la distinction établie par Schiller entre la prétention qui peut ou non être vraie et la vérité proprement dite, c'est-à-dire postérieure à sa vérification.

La classification des «prétentions à la vérité» distingue : *a*) les vérités; *b*) les erreurs; *c*) les fictions; *d*) les mensonges; *e*) les hypothèses méthodologiques; *f*) les postulats; *g*) les axiomes; et *h*) les plaisanteries.

Il est impossible de convertir sous la forme «tout ce qui est utile est vrai» la proposition initiale : «toutes les vérités sont utiles», car les «prétentions à la vérité» sont utiles, chacune, à leur manière [1].

Toutefois, on peut définir la vérité : «Ce qu'il est le meilleur (de penser) à un moment donné»; et cette définition a l'avantage d'être liée aux idées de valeur, de choix, et de progrès de la connaissance.

IV. *LA VÉRITÉ D'UNE PROPOSITION DÉPEND DES CONSÉQUENCES DE L'ACTE QUI CONSISTE À L'ACCEPTER COMME VRAIE.*

La valeur de cette formule est moins dans ce qu'elle affirme que dans ce qu'elle nie. En insistant sur la vérification empirique des «prétentions» au moyen de leurs conséquences, elle nie toute les théories *à priori* ainsi que les théories «intuitionnistes» de la vérité. Toutefois, de même que la formule de l'utilité de la vérité, cette formule n'est pas explicite sur la

[1] La fausse conversion de la proposition pragmatiste : «Toute vérité est utile», a été soutenue, semble-t-il, par G. E. Moore; mais Schiller l'a réfutée dès l'abord dans son *Humanism* (1903), p. 38.

avec les pragmatistes sur ce point[1]. La pensée est toujours inséparable de l'action[2]. La vérité humaine, Schiller ne cesse de le répéter, dépend de notre volonté d'agir, de nos besoins et de nos intentions[3]. L'intelligence humaine dirige toujours ses efforts vers un but pratique. Les théoriciens intellectualistes d'un intellect « purement théorique » le reconnaissent d'ailleurs implicitement. Les Idées de Platon, par exemple, ignorent l'individuel[4] et ne vivent pas avec le sensible. Le Dieu d'Aristote, lui aussi, est trop parfait pour contempler un monde imparfait. N'est-ce pas là une preuve qu'on est obligé de voir dans « l'intellect pur » quelque chose de « divin », puisqu'évidemment il ne peut être quelque chose « d'humain »[5] ?

Psychologiquement parlant, il n'y a pas de recherche « désintéressée ». Toute recherche est un acte de volonté et semble être inspirée par un intérêt, fût-ce un intérêt de simple curiosité. Une pensée pure ne serait alors qu'un jeu : mais un jeu même, il est vrai, a son utilité du point de vue biologique et sociologique[6]. Si l'on entend par « pratique », « tout ce qui a rapport à la vie », non seulement il n'y a aucune opposition entre la « théorie » et la « pratique », mais nos pensées et nos actions doivent être pratiques.

III. *LA VÉRITÉ EST UNE « PRÉTENTION À LA VÉRITÉ »* (TRUTH-CLAIM) *QUI EST EFFICACE* (THAT WORKS).

Dire que toute vérité est utile ne signifie pas que tout ce qui est utile est vrai. Schiller dénonce l'erreur des adversaires du Pragmatisme qui l'ont mal compris sur ce point. Selon lui, les rapports de la vérité et de l'utilité sont très complexes. Bien des questions importantes se posent,

---

[1] Cf. *Mind*, XIII, p. 309, note.

[2] Cf. *Why Humanism? Contemporary British Philosophy*, p. 394.

[3] Stout le dit très justement : « A person cannot be right or wrong without reference to some interest or purpose » (cf. *Personal Idealism*, p. 10).

[4] Cf. *Théétète*, p. 209.

[5] Cf. *Logic for use*, p. 156.

[6] La question vient d'être étudiée précisément, en ce qui concerne l'enfant, par M. André Rey, dans son livre : *L'intelligence pratique chez l'enfant*, 1935.

vraie, mais *belle* et *bonne*. Inversement les termes logiques sont appliqués aux jugements moraux et esthétiques : un *faux* ami est celui qui ne vous veut pas de *bien*; une statue n'est *belle* que si ses proportions sont *vraies*[1].

b) En concevant la vérité comme une valeur, nous nous posons la question : valeur *positive* ou valeur *négative?* Nous indiquons par là notre besoin de distinguer ce qui est réellement vrai de ce qui a l'air seulement d'être vrai.

c) Nous pouvons ainsi lier entre elles des sciences de valeur et combler le fossé qui les sépare des sciences de fait. Car, en réalité, un fait n'est qu'une valeur cachée[2]. Les oppositions entre le «fait» et la «valeur», entre la «reconnaissance de fait» et le «jugement de valeur», l'antithèse entre la réalité «objective» et le jugement «subjectif» ne sont donc qu'apparentes[3].

d) Enfin la notion de valeur s'applique à notre activité dans toutes ses manifestations. Si le vrai est une valeur et si toutes les valeurs n'existent que par rapport à une valeur suprême, «le Bien», nous aurons, théoriquement du moins, fait un grand pas vers la réalisation de l'idéal platonicien, celui d'une réalité subordonnée elle-même à l'idée du Bien.

On peut résumer cet aspect de valeur qui représente la vérité en disant : *le vrai est toujours bon à croire.*

II. *LA VÉRITÉ EST LA SATISFACTION D'UNE FIN COGNITIVE.*

Cette définition, d'après Schiller, humanise la vérité. Toute forme d'activité dépend du but que nous visons et est inséparable des autres formes de notre activité. Ainsi que l'ont montré Dewey et Sidgwick, toutes recherches commencent par une question et tout jugement est la réponse à une question posée. La notion de *pensée pure* n'est pas un fait de connaissance : c'est une fiction des logiciens. Bradley lui-même est d'accord

---

[1] Cf. A. Lalande, *Le parallélisme formel des sciences normatives.* Congrès de Bologne de 1911; *Revue de Méta.*, juillet 1911.

[2] *Logic for use*, chap. III, § 3.

[3] Cf. Schiller, *Reality, Fact and Value* (Communication au Congrès des Sociétés philosophiques), Sorbonne, 1921, p. 119 et suiv.

et par conséquent dominer le flux déconcertant des hommes et des choses — il est d'une importance vitale de savoir toujours « découvrir la vérité » sur lui-même et sur les autres.

On comprend dès lors que l'humanisme à qui n'échappent ni l'importance vitale du problème de la vérité, ni la nécessité de distinguer le vrai du faux et de juger les propositions qui ont la prétention d'être vraies, ait tenté, lui aussi, une théorie de la vérité.

Il définit la vérité de la manière suivante :

a) formellement, elle est une valeur logique;

b) psychologiquement, elle est la satisfaction d'une fin cognitive;

c) matériellement, elle est une prétention à la vérité (*truth-claim*) qui réussit, qui joue bien son rôle, « that works »;

d) empiriquement, la vérité d'une proposition dépend des conséquences de l'acte par lequel on l'accepte comme vraie[1].

I. *LA VÉRITÉ EST UNE VALEUR.*

La vérité et l'erreur, selon l'Humanisme, sont des *valeurs*, au même titre que le plaisir et la douleur, le bien et le mal, la beauté et la laideur, le « légitime » (*right*) et « l'illégitime » (*wrong*), peut-être même le réel et l'irréel[2].

La connaissance est toujours accompagnée de jugements de valeur; il y a des idées plus vraies que d'autres, comme il y a des actions meilleures que d'autres; il y a par suite une hiérarchie des vérités. Dans le processus de la connaissance, nous examinons les alternatives qui se présentent à nous et les jugeons bonnes ou mauvaises, suivant le but que nous visons. Bref, connaître (*knowing*) est essentiellement un processus téléologique, qui tend à une fin regardée comme souhaitable.

Le fait de classer la vérité avec d'autres valeurs, esthétiques et éthiques, offre de nombreux avantages :

a) Ainsi s'explique dans le langage la substitution des termes de valeur les uns aux autres. On dit d'une preuve logique, non seulement qu'elle est

---

[1] Cf. *Logic for use*, chap. VIII.

[2] Cf. Olivier C. Quick, *The humanist theory of value* (*Mind*, avril 1910). J. J. Gourd, dans sa *Philosophie de la religion*, établit la correspondance de l'héroïsme moral, du sublime esthétique et de l'incoordonnable logique.

développent dans l'intérêt de la vie, et si elles sont parfois inconscientes, ce n'est là qu'un point secondaire dans leur évolution. Elles ne nous sont pas imposées du dehors par une sorte de « nécessité extérieure ». C'est là le fond même, comme nous le verrons plus loin [1], de la doctrine humaniste, qui ne cesse d'affirmer la liberté et la réalité de nos actions.

Nous ne sommes pas des esclaves d'une puissance extérieure à nous, et notre volonté constructive peut, dans une large mesure, modifier le milieu où nous vivons. La « sélection naturelle » n'est pas un principe créateur : elle n'est, en aucun sens, une explication adéquate de la croyance. « La meilleure interprétation de la sélection naturelle est celle qui voit en elle un mécanisme pur et simple, autrement dit, un moyen d'adapter une vérité déjà existante au changement perpétuel de la réalité. »

Le vrai n'est donc ni l'acceptation ni la reproduction d'une donnée qui s'impose, mais le produit d'une sélection active, une « modification » effective du réel. Nous sommes donc libres de « choisir » notre croyance, et de croire que nous sommes des joueurs et non pas simplement des pions sur l'échiquier de l'univers.

CHAPITRE IV.

LA THÉORIE HUMANISTE DE LA VÉRITÉ.

SOMMAIRE :

Quatre manières de définir la vérité :

a) Elle est une valeur;

b) Elle est la satisfaction d'une fin cognitive;

c) Elle est une prétention (*claim*) qui réussit;

d) La vérité d'une proposition dépend des conséquences de l'acte par lequel on l'accepte comme vraie.

La question de la vérité qui, dès l'aurore de la pensée humaine, a été débattue tour à tour par les religions et par les philosophies, devait tout d'abord être une question pratique. Car pour celui qui veut, en quelque sorte, vivre en harmonie avec le monde, qui veut, somme toute, réussir

---

[1] Voir 3e partie, chap. I et II.

Une croyance entière peut devenir « une demi-croyance », soit parce qu'elle n'offre plus d'intérêt, soit parce que l'esprit se détourne d'elle. Les demi-croyances se trouvent surtout dans la religion, où le rôle joué par l'autorité est si important. La croyance à une vie future est normalement, d'après Schiller, une demi-croyance : l'homme songe très rarement à la mort ou à l'immortalité de l'âme.

Il en est tout autrement des « croyances malhonnêtes ». Ici la prétention à la vérité est sans fondement. Les croyances malhonnêtes sont entretenues sous le prétexte que les gens ont intérêt à penser d'une certaine manière plutôt que de telle autre. Ainsi « la politique, dit Schiller, semble encore être l'art de duper les gens plutôt que de les intimider »[1].

Ce qu'on appelle « fictions scientifiques » représente des hypothèses avec lesquelles il est plus commode de raisonner qu'avec les faits eux-mêmes[2]. Traités comme hypothèses, elles peuvent remplir une fonction importante.

L'idée de « volonté de croire » a été parfois injustement critiquée. Elle aboutirait, a-t-on dit, à ce fait qu'un individu peut rendre vraie une croyance simplement en l'admettant et en agissant comme si elle était une certitude. Le chapitre que Schiller consacre à cette question aide à dissiper ce malentendu. Bien que la « volonté de croire » soit un fait psychologique prépondérant, il ne s'ensuit pas que nos croyances soient entièrement volitionnelles. La volonté de croire doit être inséparable de la « volonté de connaître »[3]. Et si la vérité d'une croyance est prouvée par la volonté durable d'agir en accord avec elle, il n'en est pas moins vrai que ce n'est pas l'unique critère.

Schiller insiste sur le caractère subjectif et actif de nos croyances, et il souligne la nécessité de les étudier en dernière analyse du point de vue biologique, en voyant en elles des réactions vitales. Les croyances se

---

[1] *Problems of belief*, p. 80. « Politics for the moment still seems to be the art of fooling the people rather than of bullying it. »

[2] *Ibid.*, p. 91.

[3] Cf. Forsyth, *English Philosophy*, p. 178 : « Knowledge and will are complementary and equally indispensable aspects of consciousness. Knowledge always involves an act of attention which depends on some interest or expresses some attitude... It does not seem anywise possible, therefore, to suppress either the cognitive or the volitional aspect of experience, but only to seek for some way of relating them. »

résolu que si le philosophe, pénétré de l'esprit humaniste, rattache la croyance à l'action et voit dans la vérité une croyance validée par ses conséquences pratiques. Nous ne pouvons vivre ni penser du tout sans une certaine croyance à quelque degré que ce soit. C'est que la foi, dit James, équivaut à une hypothèse de travail[1].

La certitude peut être pratique, intuitive ou morale. Mais la plupart de nos certitudes ne possèdent nullement le caractère assigné aux croyances logiques : on les explique adéquatement, dit Schiller, par des causes psychologiques. Le plus souvent les croyances ne reposent pas sur des raisons, encore moins sur les raisons qu'on en donne; les croyances, même les plus rationnelles, restent encore discutables.

Schiller attire l'attention sur le *doute*, considéré comme une condition du progrès : car le doute doit avoir une base positive et aussi un but positif; c'est par là d'ailleurs qu'il devient utile.

Entre les deux extrêmes, la croyance (*belief*) et la «non-croyance» (*disbelief*), Schiller place les «croyances implicites» (*implicite beliefs*), les «croyances contestables» (*debatable beliefs*), les «demi-croyances» (*half-beliefs*), les «croyances malhonnêtes» (*dishonest beliefs*) et les fictions de la croyance (*make belief and fiction*): et il fait à ce sujet des remarques psychologiques intéressantes.

Les «croyances implicites» ne sont pas normalement avouées ou discutées. Les croyances qui forment la base de notre amour-propre sont d'ordinaire implicites. Il est possible que nous ne nous en rendions pas clairement compte. «L'égoïste, par exemple, peut très bien être surpris de s'entendre reprocher son égoïsme, l'homme vaniteux sa vanité, l'homme malhonnête ses escroqueries[2].» Quant aux croyances intellectuelles, elles ne sont pas d'ordinaire implicites.

Par opposition aux croyances implicites, les «croyances contestables» sont «adoptées sciemment et peuvent être défendues rationnellement»[3]. Les discussions, les persécutions même, ne les empêchent pas de se fortifier.

---

[1] *The Will to believe*, p. 95.

[2] *Problems of belief*, p. 32. «The selfish man well be genuinely surprised to hear himself reproached with selfishness, the vain man with vanity and the dishonest man with sharp practice.»

[3] *Ibid.*, p. 52. «... are consciously held and can be intelligently defended.»

cette conception a beaucoup nui à la théorie de l'induction, comme a nui à celle de la déduction la coutume de négliger l'étude de la signification des mots (*meaning*)[1].

La logique doit donc renoncer à inclure en elle tous les processus de pensée; elle ne peut étudier que les processus de choix et de volition caractéristiques de notre esprit.

La notion de «convenance» (*relevance*) suppose toujours un but et fait ainsi partie intégrante d'une logique humaniste qui affirme le caractère téléologique de notre pensée.

CHAPITRE III.

LA CROYANCE.

SOMMAIRE :

Nature de la croyance. — Croyances implicites, contestables; demi-croyances; croyances malhonnêtes; illusions de la croyance. — La volonté de croire. — Caractère actif et subjectif des croyances; sélection active du réel.

Le problème de la croyance, d'après Schiller, est à la frontière de la psychologie et de la logique; on peut donc le traiter de l'un ou de l'autre point de vue.

Dans les sept premiers chapitres de ses *Problems of belief*, Schiller s'occupe principalement des aspects psychologiques du problème; dans les cinq derniers, il étudie les aspects logiques, y compris les moyens d'examiner la valeur d'une croyance, sa validité et son rapport avec la vérité.

Dans son chapitre sur «la nature de la croyance», Schiller insiste sur le caractère actif et non pas cognitif de la croyance.

«La croyance, dit l'auteur, est une attitude spirituelle d'accueil que nous adoptons à l'égard de ce que nous tenons pour la vérité[2].» Elle relève donc, évidemment de notre nature entière et non de l'intellect pur. Le problème logique de la croyance ne peut être correctement posé et

---

[1] *Logic for use*, p. 90.

[2] *Problems of belief*, p. 14 : «A spiritual attitude of welcome which we assume towards what we take to be a truth.»

nous «intéresse» d'une manière ou d'une autre. La *relevance* d'une question implique donc sa valeur par rapport à un but humain[1].

La tentative de la logique formelle d'embrasser dans un jugement unique le «tout», dans toutes ses manifestations, est chose vaine. Nous ne pensons et n'agissons jamais utilement, à moins de concentrer notre attention sur des points précis. Il est impossible de saisir l'univers entier dans toute sa complexité et de l'enfermer dans une formule unique[2]. La pensée est obligée de choisir : elle choisit ce qui l'intéresse (*is relevant*), ce qui lui est utile, et elle néglige tout le reste[3]; aussi un jugement exprime-t-il seulement ce qui mérite d'être retenu, par son intérêt et son utilité. «Nous ne désirons pas connaître la vérité entière, mais seulement ce qui en elle nous intéresse et répond aux questions que nous nous posons[4].» Une vérité absolue et unique est impossible à atteindre.

La fécondité de la science s'explique en grande partie, par son recours constant à ce principe de convenance (*relevance*). La méconnaissance de

---

[1] Cf. *Logic for use*, chap. v, p. 75 et suiv. Il est difficile de trouver en français un équivalent exact du terme anglais «relevance». L'anglais semble d'ailleurs être la seule langue pourvue d'un vocabulaire complet et assez adéquat à l'expression de cette notion. Les différentes langues emploient diverses expressions telles que «nihil ad rem», «mal à propos», «unwesentlich», «it does not matter», qui sont bien caractéristiques à cet égard. Un jour le pape Benoît XV demandait à un évêque français des nouvelles de son clergé : «Je n'ai que des éloges à en faire, dit le prélat; pourtant beaucoup de mes curés mettent une certaine résistance à adopter la prononciation romaine du latin comme je le leur demande. — Mon cher seigneur, répondit le pape, *res est minimi momenti.*» Les logiciens eux-mêmes se servent de cette notion d'importance (*relevance*) bien que le terme n'ait pas encore trouvé sa place dans les dictionnaires de Philosophie : il ne figure ni dans *Baldwin's Dictionary*, ni dans le *Vocabulaire* de M. Lalande.

[2] *Logic for use*, p. 87. Comme le dit aussi Émile Boutroux, «l'histoire est nécessairement un choix parmi les faits donnés. L'historien se propose de vouer à l'oubli et de replonger dans le néant les faits dénués de portée, d'intérêt, de valeur, pour dégager et revêtir d'immortalité les faits significatifs, instructifs, réellement dignes de demeurer dans la mémoire des hommes». *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, IV (1902), p. 2-3.

[3] Cf. William James, *The Will to believe*, p. 219 : «The human mind is essentially partial. It can be efficient at all only by picking out what to attend to, and ignoring everything else by narrowing its point of view ... It is, then, a necessity laid upon us as human beings to limit our view...»

[4] Schiller, *Mind*, janv. 1912 : «Relevance», p. 153-166.

La logique de Schiller cherche à établir la valeur exacte de la connaissance réelle (*the systematic evaluation of actual knowing*)[1]. Si elle juge les diverses prétentions à la vérité (*truth-claims*), elle ne dicte pas pour autant aux sciences une loi *à priori* : c'est toujours à titre de conseil qu'elle formule son avis[2].

La «signification (*meaning*), dit Schiller, est l'un des problèmes les moins étudiés en logique et en psychologie»[3]. Le sens est pourtant un postulat naturel de la vie et de l'intelligibilité; si le cours des événements n'avait pas pour nous un sens, et s'il ne nous permettait pas de prévoir l'avenir, nous ne pourrions pas nous y adapter. *Le monde a un sens*, est un postulat de notre activité pratique et non une «nécessité de la pensée»[4].

La logique formelle, on l'a vu, néglige le sens réel pour lui substituer le sens verbal. C'est sacrifier la proie pour l'ombre. Car le sens réel est toujours personnel et le sens verbal n'est qu'une abstraction, et par conséquent, un sens potentiel, relatif à l'usage qu'on en fait : la signification est, pour ainsi dire, *ouverte*, et elle appelle des précisions à venir.

La logique formelle a tort de considérer le «principe de contradiction» comme un critère infaillible de la vérité. La contradiction peut être simplement verbale et indiquer que l'on n'a pas suffisamment apporté d'attention à être plus explicite. Tout au plus elle peut être une confusion dans la pensée qui n'a pas trouvé une expression adéquate[5].

La clef de voûte de la logique humaniste est la notion de «*relevance*» (convenance, rapport, importance) dont le rôle est si important dans les fonctions intellectuelles. La «convenance» indique le rapport, au point de vue subjectif, entre le sujet pensant et son objet. C'est en quelque sorte «l'importance» que nous accordons à la chose pensée en tant qu'elle

---

[1] *Logic for use*, p. 23.

[2] *Ibid.*, p. 45.

[3] SCHILLER, *Mind*, 1921, p. 185. Le terme même de «Meaning», dit Schiller, «proved to be a word which cannot be rendered by any single equivalent in French or German and which never occured in the index of any intellectualist logic» (*Proceedings of the 7th Intern. Congress of Philosophy*, Oxford 1930, p. 321).

[4] *Logic for use*, p. 67.

[5] *Logic for use*, p. 73-74.

La logique de Schiller est une logique «volontariste» et s'oppose aux logiques classiques, qui, à l'en croire, ont été purement rationalistes.

Son «volontarisme» humanise la logique et reconnaît le caractère actif, téléologique et personnel de toute pensée réelle[1]. Tout en tendant à supprimer le rationalisme logique, le «volontarisme» humaniste n'est pas cependant l'ennemi de la raison. Il l'étudie dans sa libre activité et non pas, comme dit Schiller, *in vitro*, «morte et conservée en bocal dans de l'alcool» (*dead bottled up and preserved in spirits*)[2]. Le terme «volonté» pour l'Humanisme, n'a donc rien de métaphysique, comme chez Schopenhauer : il indique simplement un caractère essentiel de la vie humaine, c'est-à-dire l'aspect actif de notre nature, aspect injustement méconnu par le rationalisme.

Tout jugement réel est un acte humain et personnel qui fait partie d'un enchaînement de pensées, nées dans un *esprit individuel* à un moment donné et en un lieu particulier. Un certain *intérêt* ou une nécessité quelconque le font naître. Il est inséparable de certains états émotifs et tend à un *but* précis. La pensée *choisit* les moyens pour y réussir et court le risque, en faisant ce choix, de commettre des erreurs. Il lui faut examiner la valeur de certaines idées, répondre aux questions qui se posent, finalement se décider. Tout jugement a des antécédents psychologiques divers et il est lié, lui aussi, aux jugements à venir[3]. Il est inséparable par ailleurs, de la personnalité de celui qui le formule. Enfin il a une certaine valeur : car pour celui qui l'exprime, il est le meilleur et le plus adéquat dans le cas présent.

Tels sont les caractères de tout jugement réel. Or, la logique formelle, nous l'avons vu, le dépersonnalise et le déshumanise, au point qu'il «ne peut se rencontrer, ni certainement sur terre, ni probablement au ciel»[4].

---

[1] Cf. *Logic for use*, p. vi, 444.

[2] Schiller, *Why Humanism?* in *Contemporary British Philosophy*, edited by Muirhead (first series), 1924, p. 396.

[3] Cf. *Formal Logic*, p. 9 : «In actual fact, dit Schiller, logical assertion grows up in the jungle of wishes, desires, emotions, questions, commands, imaginations, hopes and fears, which constitutes the psychic life of every living person. In real life, logical assertion is intimately bound up with its context. It is either the answer to or the raising of a question, and so an integral part of a larger process».

[4] *Why Humanism?* p. 392.

La position de la logique traditionnelle n'est donc pas nette : ou bien elle reste fidèle à son formalisme et devient franchement symbolique, et c'est là une voie où peu de logiciens sont prêts à s'engager; ou bien elle doit renoncer à ces abstractions, et elle cesse alors d'être formelle. C'est ce que propose Schiller : nous allons examiner cette tentative dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II.

LA LOGIQUE HUMANISTE.

SOMMAIRE :

Logique volontariste; caractère actif, téléologique et personnel de la pensée. — Psychologie de l'esprit pensant. — La signification. — Le principe de convenance. son importance.

Le chapitre précédent nous présente le réquisitoire de Schiller contre la logique formelle. Cette logique purement intellectualiste est enfantine : ses concepts n'ont jamais été pensés en fait, ils ne sauraient jamais l'être. C'est l'opposition de la vérité et de la vie, le divorce entre la théorie et la pratique.

Or, il est possible d'avoir une logique nouvelle, non pas simple discipline, mais théorie de la pensée réelle et gardant contact avec la science de la vie pratique[1].

Lors de la publication de la *Formal Logic* (1912) on souhaitait voir Schiller donner un exposé de la logique au point de vue humaniste[2]. Il fallut attendre jusqu'en 1929, année où il publia la *Logic for use*[3].

---

[1] *Formal Logic*, Pref. XIV.

[2] M. HOERNLÉ, dans son compte rendu de la *Formal Logic*, a exprimé ce désir en ces termes : «Now we look to Dr. Schiller as the foremost representative of the pragmatic movement to give us that systematic presentment of logic from the Pragmatic Humanist stand-point, for which no one is better qualified than he» (cf. *Mind*, janv. 1913, p. 111).

[3] Schiller, depuis sa *Formal Logic*, avait cependant publié de nombreux articles, notamment dans *Mind* et *Proceedings*, sur différentes questions de la logique humaniste.

sacrifier à la fois à Dieu et à Mammon; l'expérience scientifique n'est pas passive. Poussée par des intérêts, la pensée introduit dans le chaos de nos sensations[1] l'ordre qui semble le plus utile aux fins qu'elle se propose; elle progresse même au prix d'illogismes et elle représente ainsi le triomphe de l'esprit d'invention et de souple création sur le formalisme étroit et mécanique de la logique formelle enseignée pendant plus de deux mille ans.

Mais, remarquons-le, l'accusation de formalisme n'atteint pas seulement la logique formelle au sens strict, mais aussi toutes les logiques courantes : métaphysiques, mathématiques, ou symboliques; qu'elles parlent de «propositions» ou de «jugements» ou qu'elles s'appuient sur la métaphysique, elles sont intellectualistes[2] : elles ne tiennent pas compte de la psychologie, elles négligent le *sens* des propositions et elles oublient le caractère téléologique du processus de la pensée.

Schiller paraît avoir réussi à montrer les défauts de ce formalisme[3] qui isole la logique de la réalité et lui enlève ainsi toute valeur théorique et toute portée pratique[4].

D'après Schiller, la logique symbolique est celle qui montre le mieux les défauts du formalisme[5]. Les logiciens qui recherchent l'exactitude dans les symboles doivent d'ailleurs se rendre compte que les symboles ne peuvent pas être plus exacts que les mots qu'ils représentent et que le sens des mots varie selon les moments et les individus.

Quant à la logistique, elle est simplement un jeu d'esprit; l'idéal de Bertrand Russell et des logisticiens — à chaque idée un signe — rendrait ces signes mêmes inintelligibles et inutiles : une langue d'ἅπαξ λεγόμενα serait incompréhensible[6].

---

[1] *Formal Logic*, p. 285.

[2] Cf. *Formal Logic*, Préf. à la 2e édition, p. VIII; cf. A. SIDGWICK dans *Mind*, juillet 1930, p. 402.

[3] Cf. HOERNLÉ, dans *Mind*, janv. 1913, p. 106 et suiv.

[4] Schiller, dans la conclusion de son livre, déclare que la logique formelle n'est qu'un simple jeu d'esprit, «an unmeaning pseudo-science».

[5] Cf. *Formal Logic*, p. 390-391.

[6] Cf. SCHILLER, *How is exactness possible?* C. R. des Congrès de Philosophie de Prague et de Cracovie par M. PARODI, *Revue de Métaphysique*, janv. 1935.

correcte d'un raisonnement réel, il forme soit une pétition de principe, soit une tautologie, tout en conservant « une fonction critique importante »[1]. Tout le mécanisme du syllogisme repose sur l'identité du moyen terme dans les deux prémisses. Mais cette identité, dit Schiller, n'est nullement réelle : elle dépend du contexte psychologique de chaque prémisse[2].

Là encore la logique opère sur des mots sans tenir compte des *nuances* de pensée qu'ils recouvrent. Les logiciens parlent de « lois », qu'ils énoncent comme des règles de tout jugement, telles que les lois d'identité, de contradiction et du tiers exclu. En quel sens peut-on les appeler des lois? Si ce sont des lois nécessaires dérivant de la nature, comment peut-on les transgresser? Et si ce sont des règles auxquelles toutes les pensées doivent se soumettre, quel est le fondement de cette obligation? Pourquoi ces règles et non pas d'autres?[3].

Les principes ne rentrent, d'après Schiller, dans aucune de ces deux catégories. Ces prétendues lois sont en réalité des *postulats*, acceptés par la raison[4].

Selon le principe d'identité par exemple, A sera considéré comme pratiquement identique à A', en dépit des différences révélées par une seconde expérience, parce que ces différences ne sont pas intéressantes (*relevant*) dans le cas considéré. On en peut dire autant des autres principes[5].

Les logiciens ont essayé d'expliquer formellement l'induction; ils l'ont représentée soit d'après Aristote comme une extraction mécanique des caractères généraux des choses, soit d'après Bacon, comme la détermination des formes constantes des phénomènes, soit d'après J. S. Mill, comme la fixation des rapports de causalité existant entre les faits considérés comme identiques et permanents. Mais c'était là, dit Schiller, vouloir

---

[1] *Formal Logic*, p. 105-187-188-200-222.

[2] *Ibid.*, p. 285.

[3] *Ibid.*, p. 112.

[4] *Ibid.*, p. 128 et suiv. Pour ce qui est des Postulats en général, voir SCHILLER, *Axioms as Postulates* dans *Personal Idealism*, et *Formal Logic*, p. 242 et suiv.

[5] Notons ici en passant les ressemblances existant entre cette conception des principes de la pensée considérée comme des postulats, et celle d'Émile Meyerson (cf. *Déduction relativiste*, p. 121-133-217; *Cheminement de la pensée*, p. 971).

auxquels elle conduit, il n'en est pas de même en logique[1]. Comme il est impossible en fait de séparer la forme et le contenu d'une proposition, il faut reconstruire la logique sur une base psychologique.

Le terme grec λογική, déclare Schiller, peut être interprété aussi bien dans le sens « d'étude de mots » que dans celui « d'étude de raisonnements ». Cette ambiguïté, dit-il, accompagne la logique tout le long de sa carrière[2]. Les catégories d'Aristote sont les résultats de réflexions sur les formes de la langue grecque et sont une illustration de cette hypothèse commune aux partisans de la logique que la nature de la pensée se trouve fidèlement reflétée dans l'expression fournie par le langage[3].

Toutefois, Aristote lui-même, comme Schiller le montre par ailleurs, est loin de cultiver exclusivement la logique formelle, et de lui accorder la même valeur que les logiciens contemporains. Prédominante en effet dans l'*Herméneia* et dans les *Premiers Analytiques*, elle l'est moins dans les *Topiques*, où les règles générales ne s'appliquent pas à tous les cas particuliers. Ce qui est vrai en général (ἁπλῶς), y est-il dit, n'est pas incompatible avec ce qui est faux dans des cas particuliers (τισίν). Autrement dit l'universelle affirmative est parfois compatible avec une particulière négative[4]. Par ailleurs, pour nous en tenir à cet exemple, l'universelle affirmative renferme, selon Schiller, une confusion fondamentale : elle peut être interprétée comme énumérative, hypothétique ou universelle. Seul le contexte psychologique permet d'opter dans chaque cas particulier pour l'une ou l'autre de ces interprétations.

Schiller juge que le syllogisme de la logique formelle est « formellement dépourvu de solidité et en fait inapplicable »; il n'est pas une analyse

---

(1) Sur la stérilité des idées de logique, cf. aussi MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, livre III, chap. VIII (fin); et BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, Introduction (éd. « Every Man », p. 98).

(2) M. Brunschvicg l'a encore rappelé récemment : le terme λόγος signifie chez Socrate, et en général en grec, à la fois raison et langage (cf. *Le progrès de la conscience*, p. 13). Il en est de même, notons-le, en langue arabe; Alfarabi en donne des raisons psychologiques intéressantes (cf. mon édition d'ALFARABI, *Ihsa'-el-'Ulum* (احصاء العلوم), *Classification des sciences*, Le Caire, 1931, p. 19 et suiv.

(3) *Formal Logic*, p. 40; cf. CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, section cinquième : « Des abstractions », § 13-14.

(4) Cf. SCHILLER, *Mind*, avril 1914.

jugement matériellement vrai, les logiciens substituent celle d'une proposition formellement valide. Aussi la logique ne s'intéresse-t-elle plus qu'à la validité des rapports entre jugements et se désintéresse-t-elle complètement des moyens réels de vérifier la vérité; elle se réduit à un jeu de pur formalisme tout à fait étranger à la pensée scientifique. Il n'est même plus question de vérité réelle : la logique formelle, n'ayant pas pour objet de vérifier les prétentions à la vérité, celles-ci *passent toutes pour vraies* et sont parfois même élevées au rang de « vérités absolues »!

La logique formelle ne tient pas compte, non plus, du processus suivant lequel on fait une proposition : où, quand, pourquoi, pour qui, par qui telle proposition a été faite : elle rejette ces questions comme étant « extra-logiques »! C'est le divorce entre la logique et la psychologie; dès que l'on veut étudier de plus près les modalités de la pensée, les logiciens poussent des clameurs indignées et prétendent que c'est là de la « psychologie » et une « attaque dirigée contre la dignité de la logique »[1].

Enfin la logique formelle, sans l'avouer, ne tient pas compte du *sens* (*meaning*). Toute proposition a tel sens dans tel contexte; la « forme » verbale doit donc traduire la *nuance* de sens que telle personne veut exprimer. Le sens ne saurait donc être *dépersonnalisé*. S'il l'est, il ne correspond plus à quelque chose de réel et devient purement verbal ou « formel ».

C'est là de la psychologie et il faut en tenir compte dans une logique réelle. Aussi Schiller s'élève-t-il énergiquement, dans sa *Formal Logic*, contre ce verbalisme stérile. Il essaye de démontrer que la logique formelle ne saurait rester étrangère à la « psychologie », c'est-à-dire à la science descriptive de la pensée dans ses manifestations variées et concrètes.

Il examine la logique formelle sous ses différents aspects et y retrouve partout cette erreur fondamentale : la séparation de la forme et de la matière dans les propositions.

Si l'abstraction est légitimée dans les sciences par les résultats pratiques

---

[1] *Formal Logic*, p. 14. Cette accusation vise des logiciens comme Bertrand Russell, Couturat, Husserl. L'on sait que ce dernier prétend soustraire absolument la logique à la domination de la psychologie. La logique étudie la vérité, non les actes par lesquels les hommes la pensent concrètement; et les actes psychiques par lesquels nous pensons la vérité dépendent essentiellement de la structure de la vérité.

DEUXIÈME PARTIE.

L'HUMANISME COMME ÉPISTÉMOLOGIE.

On peut voir en l'Humanisme une sorte de réaction contre la spéculation intellectualiste qui a caractérisé la plupart des métaphysiques modernes. L'Humanisme, en effet, se constitua au moment où l'on se rendit compte que le développement de la connaissance psychologique et biologique devait transformer l'épistémologie traditionnelle [1].

Pour éviter de s'occuper de la personnalité humaine et du processus suivi par la pensée dans la recherche de la vérité, les intellectualistes se retranchent, comme dit Schiller, derrière leur citadelle inexpugnable, la logique formelle, et c'est contre cette logique que Schiller va dresser les plus vives critiques. Cela fait l'objet de sa *Formal Logic* (1912).

CHAPITRE PREMIER.

CRITIQUE DE LA LOGIQUE FORMELLE.

SOMMAIRE :

Formalisme. — Verbalisme. — Séparation de la logique et de la psychologie. — Abstraction du sens réel. — Ambiguïté du terme même de logique. — Critique des propositions, du syllogisme, des lois de la pensée, de l'induction. — Défaut du formalisme. — Logique symbolique. — Logistique. — Suppression de toute logique formelle.

Les logiciens admettent comme un article de foi la possibilité d'abstraire de la pensée un ensemble de formes étudiées pour elles-mêmes, indépendamment de leurs applications concrètes [2]. Autrement dit les modes de penser sont indépendants de toute contingence. A la notion d'un

---

[1] Cf. SCHILLER, article : « Pragmatism » (*The Encyclop. britannica*, 2e édition).

[2] SCHILLER, *Formal Logic*, Préf., p. IX.

explique le mieux notre nature [1]. » Comme on le voit, plus souvent encore que le Pragmatisme, l'Humanisme insiste sur l'aspect personnel de la connaissance et montre l'importance de la contribution humaine dans la construction de la vérité et, par suite, dans celle de la réalité entière [2].

---

[1] Cité par Spaïer dans les *Recherches philosophiques*, III. p. 246.

[2] Cf. l'article «Pragmatism» de Schiller, dans l'*Encyclopédie britan.*, 2ᵉ éd.: aussi *Studies*, p. 197.

La prétention de posséder la vérité absolue n'est-elle pas, d'ailleurs, suffisamment réfutée par l'impossibilité de découvrir, dans l'histoire de la philosophie, deux systèmes entièrement d'accord entre eux?

Ainsi, selon l'Humanisme, les systèmes métaphysiques seraient essentiellement des créations personnelles, relatives aux diverses idiosyncrasies de leurs auteurs[1].

Schiller va plus loin : «En dernière analyse, écrit-il, toute métaphysique sincère et convaincue est un poème, et tire son unité ainsi que son attrait esthétique de la conception et de l'imagination de son «auteur» ou «poète»[2]. Les hommes prennent dans la vie des attitudes différentes parce qu'ils possèdent précisément des tempéraments différents. «Mon tempérament, écrit Fichte, explique ma philosophie[3].» Selon W. James, la métaphysique est une œuvre d'art qui consiste à prendre et à rendre les choses conformément au tempérament (*temperamentally*)[4]. D'ailleurs le philosophe, en tant qu'homme, se fie toujours à son tempérament : «Wanting a universe that suits it (his temper) he believes in any representation of the universe that does suit it»[5]. Nietzsche, un autre pragmatiste, écrit à Deussen en 1870 : «Selon toute vraisemblance, nous choisirons et nous aimerons de toutes les philosophies celle qui nous

---

[1] Cf. Schiller, *Why Humanism?* dans *Contemporary British Philosophy* (first series), p. 406 et suiv.

[2] *Logic for use*, p. 453-54; «In the last resort every genuine and heart-felt metaphysic is a poem, and drives its unity and esthetic appeal from the personal vision and imagination of its maker or poet» (Grec : ποιητής, celui qui fait, qui crée, ποιεῖ). Notons ici que les vues que nous venons d'exposer se rapprochent singulièrement de celles du P. Laberthonnière; pour ce dernier, la philosophie est un art : nous ne devons point considérer simplement la philosophie comme «une science faite qui se trouve dans les livres» mais que «philosopher, c'est chercher à savoir vraiment ce qu'on fait en vivant». Notre conception des choses est ainsi une œuvre d'art, elle manifeste l'état d'âme de celui qui la réalise. Il n'est personne, en définitive, qui ne porte en son esprit «une conception des choses à la lumière de laquelle il se dirige». Mais il faut «que chacun compose son poème». Une idée morale ou religieuse «n'a de valeur pratiquement que pour celui qui la fait sienne, qui se l'incorpore» (cf. *Essais de Philosophie religieuse*).

[3] Lettre de Fichte à Reinhold.

[4] W. James, *A Pluralistic Universe*, p. 135.

[5] W. James, *Pragmatism*, p. 7.

relève la valeur des notions adoptées depuis longtemps par le sens commun pour régler l'action de l'homme [1].

De même que le Pragmatisme, l'Humanisme est primitivement une méthode, une orientation de la pensée plutôt qu'un système [2]. Il est plus particulièrement une protestation contre la « déshumanisation » de la logique, œuvre des logiciens qui bannissent de la logique tout ce qui est vie [3].

La critique humaniste veut donc d'abord montrer que la logique traditionnelle, en faisant abstraction de l'aspect humain de la pensée, se réduit à un pur verbalisme; elle permet de plus de juger de la valeur des diverses « prétentions-à-la-vérité » (*truth-claims*) qu'ont les divers systèmes philosophiques.

La critique humaniste tend ainsi à diminuer l'importance des subtilités dialectiques, tout en s'attachant à mettre en valeur la notion d'une vérité commune qui viendrait s'appuyer sur l'accord social et qui se trouverait dans une évolution continuelle [4].

Cette attitude conduit l'Humanisme à combattre les métaphysiques dogmatiques, ayant des prétentions à « la vérité absolue » ou s'appuyant sur des « intuitions » soi-disant *évidentes* [5]. Pour l'Humanisme, au contraire, nulle prétention à la vérité n'est justifiée (*valid*) en tant que telle : toutes les prétentions doivent être vérifiées d'après leurs conséquences.

---

[1] Cf. *Studies*, p. 185 et suiv.: *Logic for use*, p. 444-45.

[2] Schiller donne cette description de l'Humanisme en tant que méthode : « the philosophic attitude which, without wasting thought upon attempts to construct experience *a priori*, is content to take human experience as the clue to the world of human experience, content to take man on his own merits, just as he is to start with, without insisting that he must first be dismembered of his interests and have his individuality evaporated and translated in technical jargon before he can be deemed deserving of scientific notice » (*Humanism*, Pref., p. xxiv).

[3] Renan disait que Gavroche arrive parfois du premier coup aux constatations essentielles, alors que des dialecticiens mettent une vie entière pour y aboutir. Schiller n'aurait sans doute pas contredit cette réflexion.

[4] Cf. *Studies*, p. 38, 316-320: cf. *Logic for use*, p. 149.

[5] Cf. *Humanism*, p. 36 : « Self-evidence only seems an accident of our state of mind and in no way a complete guarantee of truth. To none do so many things seem so strongly self-evident as to the insane. Much that was false has been accepted as self-evident and no doubt still is ».

En outre, l'Humanisme s'oppose au *Naturalisme*, cette soi-disant philosophie scientifique, matérialiste ou panthéiste, toujours foncièrement monistique et déterministe, qui condamne l'homme à n'être qu'un produit fortuit de l'aveugle et inconsciente nature, un simple accident sans raison d'être ni valeur en soi au cours de l'évolution fatale[1]. D'après l'Humanisme au contraire, toute la vie mentale suppose des fins (*all mental life is purposive*)[2]. «Pour l'humaniste, dit Murray, la meilleure définition de la vie est celle qui la montre comme entièrement téléologique, comme une poursuite rationnelle des fins[3].»

L'Humanisme, cela va de soi, est étroitement lié au Pragmatisme. Mais tandis que celui-ci est essentiellement une théorie de la connaissance, l'Humanisme est une attitude philosophique plus générale et plus compréhensive[4].

Selon James, c'est «un ferment qui demeurera», «un changement de perspective en matière philosophique faisant apparaître les choses comme d'un nouveau centre d'intérêt»[5].

On peut regarder l'Humanisme comme un développement naturel et logique du Pragmatisme, qui juge de la valeur de la connaissance d'après son utilité. L'Humanisme, en tant que méthode, peut s'appliquer à l'éthique, à l'esthétique, à la métaphysique, à la religion, bref à toutes les sciences[6]. Si les vérités sont utiles, elles ont une valeur certaine pour l'homme, et du moment qu'elles ont de la valeur pour lui, il doit en faire usage[7]. Poser ainsi en principe l'utilité de la connaissance, c'est en quelque sorte humaniser les sciences et supprimer leur prétention à l'absolu et à l'«indépendance». Par ailleurs la philosophie humaniste

---

[1] FLOURNOY, *Archives de psychologie*, 1905.

[2] SCHILLER, *Studies*, p. 10; *Humanism*, p. 54.

[3] MURRAY, *Pragmatism*, p. 71. Sur le caractère téléologique du Pragmatisme en général, voir JAMES, *The Sentiment of Rationality* dans *Will to believe;* SCHILLER. *Riddles* (1re éd., p. 180).

[4] SCHILLER, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, article cité; cf. aussi MURRAY, *Pragmatism*, p. 71.

[5] W. JAMES, *Meaning of truth*, p. 121.

[6] SCHILLER, *Studies*, p. 16.

[7] Schiller a répondu lui-même aux objections que soulevait cette théorie: cf. plus loin, 2e partie, chap. IV et *Logic for use*, p. 157.

intrinsèque avec notre vie [1]. Peu importe d'ailleurs que la réalité à laquelle notre connaissance « correspond » soit « fait » absolu ou « pensée » absolue : on ne saurait l'atteindre du point de vue humain [2]. Pour l'épistémologie humaniste, les vérités dites éternelles sont des postulats, des demandes que nous faisons à propos de notre expérience en vue de rendre notre monde approprié à y vivre [3].

Tout en se réclamant du Relativisme, l'Humanisme se refuse à être assimilé au Scepticisme. Aux yeux de l'Humanisme les réalités relatives suffiraient à l'homme; et c'est l'Absolutisme [4] que l'Humanisme accuse de scepticisme; car aussitôt que la réalité est conçue comme absolue, elle apparaît comme inaccessible à l'homme [5].

Par ailleurs, la philosophie humaniste diffère du Positivisme : d'une part, elle admet volontiers que la connaissance humaine est adéquate aux besoins humains; d'autre part, au lieu de rejeter complètement les métaphysiques, elle les critique et insiste sur le fait que toute hypothèse mérite d'être éprouvée du moment qu'elle présente un intérêt humain.

Malgré la ressemblance de certaines formules, et bien qu'A. Comte, par la création de la sociologie et de la « religion de l'Humanité », ait entrepris de combler le fossé qu'il avait creusé entre l'esprit et le cœur, la vérité et la valeur, le positivisme, qui n'arrive pas à se débarrasser de ses préjugés anti-métaphysiques, semble rester finalement étranger au point de vue humaniste [6].

---

[1] Spinoza, à en croire Schiller, paraît avoir tenté d'éliminer les valeurs humaines de la métaphysique (*Éthique*, fin du 1er livre) bien qu'il y ait échoué (cf. Schiller, *Reality, Fact and Value*, dans *Congrès de Philosophie*, Sorbonne, 1921, p. 125).

[2] Cf. *Studies*, p. 455.

[3] Cf. *Humanism*, p. 33; *Axioms as postulates*, § 48 dans *Personal idealism*, édité par Henry Sturt, 1902.

[4] Schiller fait allusion ici à des philosophes comme Bradley.

[5] Cf. *Studies*, p. 181 : « Absolute truth as conceived by Absolutism is not merely *useless* as a criterion of *our* truth, because we do not possess it and cannot compare it with our truth or estimate where and to what extent our truth falls short of its divine archetype. It is positively noxious... and pregnant with self-destructive consequences. »

[6] Cf. Robet, *Signification et valeur du Pragmatisme*, dans *Revue philosophique*, juillet 1912.

effet, un rajeunissement conscient du relativisme critique de Protagoras et il fait explicitement appel à sa maxime : « L'homme est la mesure de toutes choses. » Cette maxime serait une ébauche d'une doctrine pragmatiste [1] et humaniste : aux jugements d'existence elle substitue les jugements de valeur et ne conçoit la vérité que sous la forme « instrumentale ». Pour Schiller, la philosophie de Protagoras est le fruit d'une riche expérience humaine. C'est parce qu'il est frappé par les contradictions qui se manifestent dans le domaine de la spéculation pure, et plus encore par l'opposition entre l'opinion sociale et l'aspiration de l'individu, que Protagoras aboutit à considérer l'homme comme la mesure de toutes choses. Il affirma ainsi, selon Schiller, l'autonomie spirituelle et civique de l'homme en face de tous les individus qui constituent un groupe social; il se trouva aussi en opposition avec les physiologues et les théologiens d'alors et inaugura une ère nouvelle dans l'histoire de la pensée philosophique [2].

L'Humanisme essaie donc de ramener la philosophie à la considération de la pensée et montre que celle-ci est toujours individuelle. Il prend l'expérience humaine comme point de départ et comme but de toute spéculation [3].

L'Humanisme représente, de son propre aveu, un relativisme qui rejette le caractère transcendant attribué au vrai et au réel. Par là, il s'oppose à toutes les formes de l'absolutisme métaphysique ou épistémologique. Cet absolutisme méconnaît en effet le rapport entre le réel et l'homme; et, en prétendant dépasser les relativités humaines, il perd toute signification, puisque l'absolu absorbe forcément toutes les distinctions et les différences qui sont la trame même de notre existence [4].

En suivant la voie tracée par Hegel, l'idéalisme se renferme toujours dans le cercle de la dialectique. Quant au réalisme, son attitude épistémologique coïncide au fond, avec celle de l'idéalisme absolu : l'un et l'autre avaient essayé de concevoir la réalité dernière comme étant complètement « indépendante » de notre connaissance, sans aucun rapport

[1] Robin, *La pensée grecque*, p. 174-75.

[2] Schiller, dans *Mind*, janv. 1911; cf. *Studies* (Essay II): *Plato or Protagoras?* 1908.

[3] *Humanism*, Preface, p. xx; *Ib.*, p. 17-19; cf. *Studies*, p. 457.

[4] Cf. Flournoy, *Archives de psychologie*, 1905.

En plaçant l'homme au centre de l'univers intellectuel, et en rattachant la science et la littérature à la vie humaine et à ses fins, l'Humanisme de Schiller serait intimement lié à l'Humanisme classique de la Renaissance[1]. Cet humanisme constitue essentiellement une tentative faite pour émanciper la pensée et la culture de ce qui représentait, à ses yeux, l'étroite routine scolastique. Il serait de la sorte inclus dans l'Humanisme philosophique dont il est une manifestation.

D'ailleurs, au v^e siècle avant J.-C. et, par conséquent, bien avant la Renaissance, le mouvement intellectuel commencé déjà par les sophistes et continué par Socrate, peut être regardé comme annonçant l'Humanisme « Schillérien », en ce sens qu'il représentait une réaction contre la spéculation abstruse et stérile des auteurs de cosmogonies mythiques[2]. L'Humanisme de Schiller, ennemi du pédantisme et du jargon technique, lesquels détruisent la spontanéité et la fraîcheur de la pensée, s'oppose au « scolasticisme » et à la tendance qu'ont souvent les philosophes de penser loin du monde et de la vie[3]. On pourrait aussi interpréter l'Humanisme, avec Schiller lui-même, comme un néo-Protagorisme. Il est, en

---

[1] Nous suivons ici, en partie, l'article de Schiller sur l'Humanisme dans *The Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, cité plus haut au début du chapitre I.

[2] M. André Chaumeix a signalé des ressemblances entre la personnalité de James et celle de Socrate (*Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1910). On pourrait faire un rapprochement analogue entre M. Schiller et le sage grec : mais seulement en ce qui concerne leur souci commun, d'une part, de ne pas perdre de vue les choses humaines. et d'autre part, de ne pas s'écarter de l'utilité considérée comme critère de la vérité. Ce dernier point de vue semble répondre à une des tendances les plus essentielles de la pensée grecque en général (cf. Platon, *Charmide*, tr. A. Croiset, éd. Budé 167 *b*, note 1, p. 70; cf. aussi Id., *Lysis*, 205 *d* et note, même édition).

[3] Il est intéressant de noter que l'attitude de Descartes, faite de mépris à l'égard du professionnalisme de l'École et des « doctes », ressemble à celle de Schiller à l'égard de la sécheresse de ceux qu'il appelle « The Brahmins of the Academic caste » (*Humanism*, 2^e éd., xx). « Il me semblait, dit Descartes, que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet et qui ne sont d'aucune conséquence sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun » (*Discours*, 1^{re} partie).

CHAPITRE II.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'HUMANISME DE SCHILLER.

SOMMAIRE :

Le point de vue de l'Humanisme. — L'Humanisme philosophique et les mouvements humanistes précédents. — La Renaissance. — Les Sophistes et Socrate. — Néo-Protagorisme : «L'homme est la mesure de toutes choses». — Relativisme et Absolutisme. — Idéalisme et Réalisme. — Positivisme. — Naturalisme. — Théologie de l'Humanisme. — Humanisme et Pragmatisme. — Épistémologie et critique des prétentions à la vérité. — L'Humanisme et la Métaphysique.

L'Humanisme, selon F. C. S. Schiller, consiste à «se rendre compte que le problème philosophique concerne des êtres humains, s'efforçant de comprendre un monde d'expérience humaine, avec les ressources de l'esprit humain»[1].

Cette simple façon de voir impliquerait, selon l'auteur, toute une renaissance de la pensée philosophique. Elle tendrait en quelque sorte, à la «réhumanisation», de la pensée et de l'univers après leur longue mécanisation sous l'influence des sciences physiques et naturelles, celles-ci mal comprises, au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. D'après l'*Humanisme* de Schiller et le *Pragmatisme* de James, l'homme tout entier, pour reprendre l'expression de M. Bergson, compte; «il compte même pour beaucoup dans un monde qui ne l'écrase plus de son immensité. Les choses et les faits dont se compose notre expérience constituent pour nous un monde *humain*, relié sans doute à d'autres, mais si éloigné d'eux et si près de nous que nous devons le considérer, dans la pratique, comme suffisant à l'homme et se suffisant à lui-même»[2].

écrits destinés à soutenir les thèses essentielles du Pragmatisme. C'est de cette activité que sont sortis les nombreux livres, articles et discussions que nous aurons l'occasion de citer dans notre exposé sur l'Humanisme, et dont on trouvera la bibliographie à la fin de ce travail.

[1] SCHILLER, *Studies in Humanism*, p. 12.

[2] Henri BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 271.

Depuis 1930, année où de jeunes écrivains, disciples de Babbitt et de More ont fait paraître une série d'essais : *Humanism and America*, d'assez vives discussions se sont engagées entre les partisans de l'Humanisme et ceux du Naturalisme. M. Lamson a publié en 1930 *The New Humanism* où sont exprimées, selon Schiller, «les idées intellectuelles d'un communiste moderne ayant une conscience de classe hautement développée»[1].

Enfin M. Louis Mercier a publié encore une nouvelle étude intitulée *The Challenge of Humanism, an essay in comparative criticism*, 1933[2]. D'après lui, la destinée de la civilisation dépend d'une option suprême : ou le naturalisme avec sa négation d'une loi supérieure aux individus et aux nations, avec sa tendance à l'éparpillement de la personnalité et au despotisme social, ou l'humanisme, avec le dualisme qu'il comporte, son affirmation de la personnalité responsable «vis-à-vis d'une loi supérieure à elle-même, loi que l'homme doit découvrir, volonté supérieure avec laquelle il doit harmoniser sa volonté naturelle».

Ainsi les emplois faits du mot humanisme sont nombreux et d'apparence disparate. Ce mot semble connaître en ce moment un regain de faveur qui n'est peut-être pas sans raison[3]. Mais selon la remarque de M. Emmanuel Leroux[4], les sens donnés à ce mot ne sont pas aussi opposés les uns aux autres qu'on pourrait le croire : toutes ces doctrines reposent, semble-t-il, sur un fond d'idées commun, et le Pragmatisme Humaniste ne l'aurait pas, croyons-nous, contesté. Nous nous bornerons toutefois à étudier ici l'Humanisme d'après l'œuvre de F. C. S. Schiller[5].

---

[1] Cf. *Mind*, avril 1931, p. 256.

[2] Cf. *Revue philosophique*, mars 1934, p. 298.

[3] Tout dernièrement, au 11e Congrès de l'Association Guillaume Budé (24-27 avril 1935), l'Humanisme a fait l'objet d'une section spéciale.

[4] Dans A. Lalande, *Vocabulaire*, III, p. 62.

[5] Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) a d'abord été élève à la Public School de Rugby, puis étudiant au Balliol College; il devint plus tard «fellow» et «tutor» du Corpus Christi College (Oxford) enfin Membre de l'Académie Britannique. En dernier lieu, Schiller enseigna la philosophie en Amérique, à la Southern Californian University; et c'est à Los Angeles qu'il est mort, au mois d'août 1937.

Il écrivit en 1891, sous le pseudonyme «A Troglodyte», l'un des essais les plus hardis sur la métaphysique de l'évolution; ce premier ouvrage portait le titre *Riddles of the Sphinx*. Dès les toutes premières années de ce siècle, il se fit connaître par des

son *Humanism,* London, 1903)[1]. Cette interprétation a été approuvée par William James dans un article intitulé *Essence of Humanism*[2] et dans son *Pragmatism,* 1907 (Lectures VI et VII)[3].

Par la suite, le mot fut employé par Mackenzie dans un sens trop vague, pour désigner simplement «l'intérêt pour l'homme» (*interest in man*)[4]. Dans l'étude des textes théologiques, certains écrivains laïques opposent souvent, humanisme à surnaturalisme. Nombre d'écrivains, en Angleterre et ailleurs, ont récemment employé ce terme, mais en le prenant chaque fois dans un sens qui leur est personnel. Citons, entre autres, Balfour, dans son *Theism and Humanism,* 1915[5], où il semble désigner par «humanisme», non une théorie particulière, mais plutôt toutes les choses caractéristiques de l'homme, telles que la recherche du vrai, le goût du beau, l'effort vers le bien. Citons aussi de Georges Sarton une étude parue en 1924 sous le titre *The New Humanism*[6] où il soutient l'idée de la solidarité de toutes les sciences dans la civilisation moderne.

Ch. Andler a intitulé l'*Humanisme Travailliste* (1927) un recueil d'essais où il esquisse le programme d'un «haut enseignement ouvrier». M. Louis Mercier a publié en 1929 une étude sur le *Mouvement humaniste aux États-Unis*, où il étudie les idées de certains écrivains américains comme Irving Babbitt, Paul Elmer, W. Brownell, qui défendent dans l'enseignement une sorte de classicisme rationnel, qui met le grand ressort de l'art et particulièrement de la littérature, dans l'opposition entre la «volonté supérieure» de l'homme et sa nature animale[7].

M. Walter Lippmann, en 1929, a écrit *A Preface to Morals,* où il expose une morale présentée comme étant celle de l'humanisme, qu'il oppose au théisme.

---

[1] Cf. Schiller, *Studies in Humanism,* 1907.

[2] Publié dans *Journ. of Phil.,* 1905 et reproduit dans *The Meaning of Truth,* 1910.

[3] Cf. aussi Murray, *Pragmatism,* p. 71 et suiv.

[4] Cf. C. R. (*Mind,* XVI, 606) de Mackenzie, *Lectures on Humanism,* 1907.

[5] Cf. C. R. (*Mind,* avril 1916).

[6] Extrait d'*Isis,* n° 16, vol. VI (I), 1924.

[7] Cf. Emm. Leroux dans A. Lalande, *Vocabulaire de la Philosophie,* t. III (supplément), p. 61 et suiv.

PREMIÈRE PARTIE.

L'HUMANISME.

CHAPITRE PREMIER.

L'HUMANISME : SES DIFFÉRENTS SENS.

L'Humanisme désigne en général tout système de pensée ou d'action s'occupant davantage des intérêts humains que de ce qui est au-dessus de l'homme ou au-dessous : d'une part, des choses super-naturelles, ou des abstractions; de l'autre, des besoins animaux auxquels il participe, mais qu'il dépasse. Le terme vise d'abord particulièrement le mouvement de pensée, source de progrès intellectuels, scientifiques ou sociaux, qui, avec la Renaissance, fut une sorte de protestation contre l'esprit d'autorité et de tradition alors tout-puissant dans la littérature et la théologie.

L'usage proprement philosophique du terme d'Humanisme est toutefois de date récente [1]. On le rencontre incidemment comme synonyme d'Anthropomorphisme, par opposition à Naturalisme, dans le livre de A. Seth Pringle-Pattison, *Man's place in the Cosmos* [2]. Ce mot a été d'autre part employé par Caldwell lorsqu'il parlait de l'Éthicisme d'Eucken [3].

F. C. S. Schiller avait le premier (1903) proposé d'appliquer ce terme d'une manière systématique, aux formes plus étendues du Pragmatisme dans le sens où l'entendaient lui-même et William James dans *The Will to Believe* [4], puisque, nous le verrons dans le chapitre suivant, Schiller a défini l'Humanisme en l'opposant à l'Absolutisme (voir la Préface de

---

[1] Cf. SCHILLER : «Humanism», dans *The Encyclopaedia of religion and Ethics* de Hastings, 1897, vol. VI, p. 830.

[2] London, 1937, p. 61.

[3] Cf. *Mind,* New Series, 1900, p. 436.

[4] New York et London, 1896; voir la Préface.

L'HUMANISME DE F. C. S. SCHILLER

PAR

OSMAN AMINE.

AVANT-PROPOS.

Une grande partie de l'œuvre de F. C. S. Schiller est dirigée contre les Néo-hégéliens et les Absolutistes anglais et américains. Ses premiers essais : *Humanism* et *Studies in Humanism* se présentent sous des aspects assez variés.

Toutefois, lorsque l'on examine son œuvre de près, l'on est tout surpris de retrouver, sous cette diversité apparente, une doctrine systématique et cohérente. C'est ce que nous allons essayer de montrer au cours de ce travail.

Nous diviserons notre étude en trois parties. Dans la première, un court chapitre traitera des différentes acceptions du mot «humanisme», tel qu'il se trouve ailleurs que chez Schiller. Ce chapitre aura, entre autres objectifs, celui de fixer la place occupée par ce philosophe dans le mouvement humaniste. Un deuxième chapitre exposera, d'une façon générale, les caractéristiques de l'Humanisme de Schiller. Nous y montrerons en quoi la doctrine qui nous occupe se distingue des autres systèmes philosophiques et en quoi elle s'y rattache.

Nous ne manquerons pas, dans la partie qui suivra, d'étudier l'Humanisme comme épistémologie [1], de même que, dans la dernière partie, nous l'aborderons en tant que métaphysique.

Nous aurons soin, d'ailleurs, d'examiner en cours de route, certains problèmes dont l'importance nous a paru capitale, afin, précisément, de montrer la part d'originalité contenue dans la philosophie de Schiller.

Nous terminerons par un essai touchant les implications métaphysiques qu'il nous sera permis de tirer de cette philosophie.

---

[1] Nous prenons le terme «épistémologie» dans le sens anglais, soit comme synonyme de «théorie de la connaissance». Sur cet emploi, voir le *Vocabulaire philosophique* de M. Lalande, I, p. 211; III, p. 45.

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION :

CONTENTS OF THE ARABIC SECTION :



LE CAIRE. — IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE.

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS

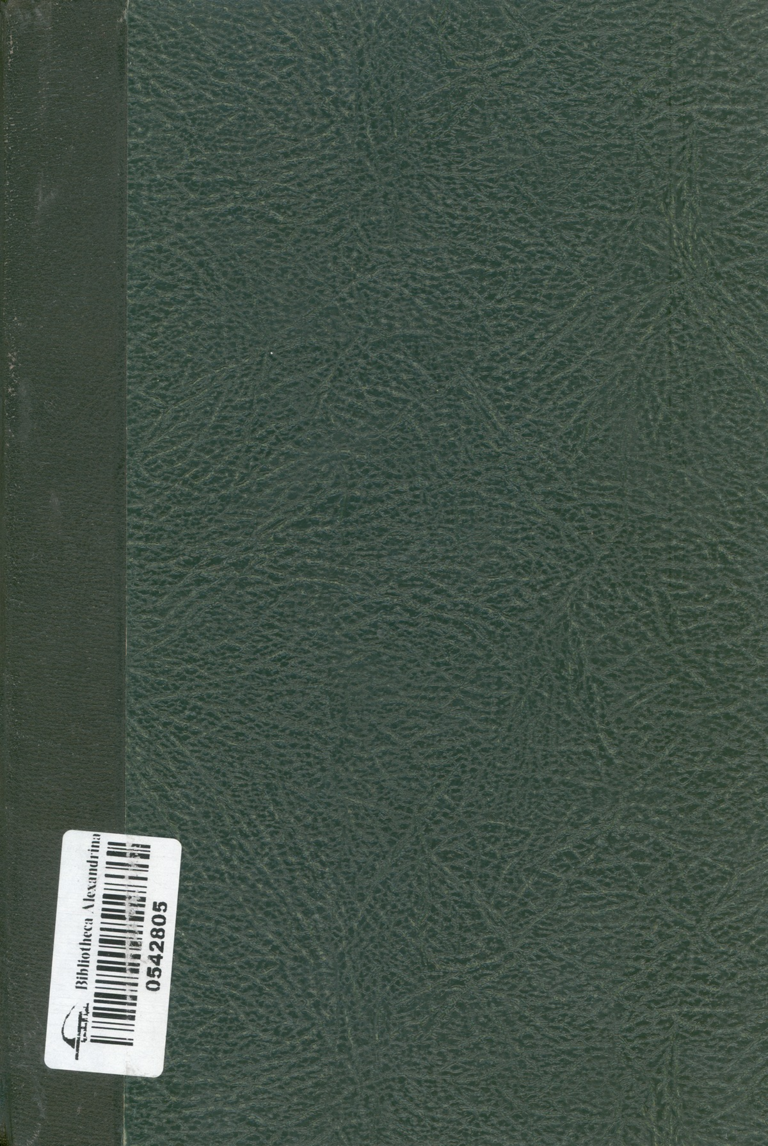
OF THE UNIVERSITY OF EGYPT



VOL. IV. PART. 2

DECEMBER 1936

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year,
in May and December. Price per copy 10 P.T. post free.
All communications are to be addressed
to the Secretary of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.


Bibliotheca Alexandrina
0542805